Die Opferanschauung des späteren Judentums

und die Opferaussagen des Neuen Testamentes.

Eine Untersuchung ihres geschichtlichen Verhältnisses

von

Lic. Otto Schmitz,
Privatdozenten an der Universität Berlin und
Assistenten am Neutestamentlichen Seminar Berlin.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1910.

D. **Alfred Bertholet,** Professor an der Universität Basel, **Das Ende des jüdischen Staatswesens.** Sechs populäre Vorträge. 8. 1910. M. 2.—. Geb. M. 3.20.

Carl Heinrich Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. Sechste, neubearbeitete Auflage der Einleitung in das Alte Testament. (Grundriss der theologischen Wissenschaften. 1. Abtlg.) 8. 1908. M. 5.—. Gebunden M. 6.—.

R. Smend, Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte (Alttestamentliche Theologie). Zweite, umgearbeitete Auflage. 1899. Ermässigter Preis M. 7.50. In Halbfranz gebunden M. 10.—.

D. **Adolf Jülicher,** Professor der Theologie in Marburg, **Einleitung in das neue Testament.** Fünfte und sechste, neubearbeitete Auflage. 8. 1906. M. 9.—. Gebunden M. 10.—. (Grundriss der theologischen Wissenschaften, III. Teil. I. Band.)

— **Die Gleichnisreden Jesu.** 2 Teile in 1 Bande. M. 20.—. Geb. M. 24.—. (Erster Teil: Die **Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen.** Zweite, neu bearbeitete Auflage. Zweiter unveränderter Abdruck. – Zweiter Teil: **Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien.** Zweiter unveränderter Abdruck.)

D. **Adolf Deissmann,** ordentl. Professor an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, **Licht vom Osten.** Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Zweite und dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. Mit 68 Abbildungen im Text. Lex. 8. 1909. M. 12.60. Gebunden M. 15.—.

C. F. Lehmann-Haupt, Professor in Berlin, **Israel.** Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte. Mit einer Karte der Länder des alten Orients. Unter der Presse.

Paul Volz, Lic. theol., a. o. Professor der Theologie in Tübingen, **Der Geist Gottes** und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum. Gross 8. 1910. M. 6.—.

— **Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba.** Lex. 8. 1903. M. 7.—. Gebunden M. 8.20.

— **Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion.** 8. 1907. M. 3.—.

R. Busch, Die messianische Weissagung in der Schule. Mit Benützung der Kautzsch'schen Textbibel. Eine Handreichung für Religionslehre. 8. 1901. M. 1.25. Gebunden M. 1.75.

E. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim, historisch untersucht und erläutert nebst Erörterung der alttestamentlichen Citate und Reminiszenzen im Neuen Testamente. Mit einem Vorwort von P. W. Schmiedel. 2 Teile. gr. 8. 1899. 1900. M. 9.60. 1. Teil: Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes. 1899. M. 3.60. 2. Teil: Die alttestamentlichen Citate und Reminiszenzen im Neuen Testamente. 1900. M. 6.—.

Die Heilige Schrift des Alten Testaments

in Verbindung mit Professor Budde in Marburg, Professor Guthe in Leipzig, Lic. Hölscher in Halle, Professor Holzinger in Stuttgart, † Professor Kamphausen in Bonn, Professor Kittel in Leipzig, Professor Löhr in Königsberg, Professor Marti in Bern, Professor Rothstein und Professor Steuernagel in Halle übersetzt und herausgegeben von Professor D. **E. Kautzsch** in Halle.

Dritte, völlig neugearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage. Lex. 8.

Zwei Bände Lex. 8.

Erster Band. 1. Mose bis Ezechiel.

Zweiter Band: Hosea bis Chronik. — Beilagen.

1909. 1910. Vollständig M. 20.—. In 2 Bände gebunden M. 24.—.

Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente.

In Verbindung mit

Dr. **Arthur Ungnad** und Dr. **Hermann Ranke**

herausgegeben von

Professor Lic. Dr. **Hugo Gressmann.**

Erster Band: Texte. M. 7.20.

Zweiter Band: Bilder. M. 7.20.

I. und II. Band in einen Band gebunden M. 17.—.

Ausgewählte Mischnatractate

in deutscher Übersetzung

herausgegeben von

Lic. theol. **Paul Fiebig**

Gymnasialoberlehrer in Gotha.

Bis jetzt erschienen folgende Hefte:

1. **Joma. Der Mischnatractat „Versöhnungstag".** Von **Paul Fiebig.** 8. 1905. M. 1.—, für Subscribenten M. —.80.
2. **Pirque'aboth. Der Mischnatractat „Sprüche der Väter".** Von **Paul Fiebig.** 8. 1906. M. 1.20, für Subscribenten M. 1.—.
3. **Berachoth. Der Mischnatractat „Segenssprüche".** Von **Paul Fiebig.** 8. 1906. M. 1.20, für Subscribenten M. 1.—.
4. **Abodah Zarah. Der Mischnatractat „Götzendienst".** Von **Paul Krüger.** 8. 1907. M. —.90, für Subscribenten M. —.80.
5. **Schabbath. Der Mischnatractat „Sabbat".** Von **Georg Beer.** 8. 1908. M. 3.20, für Subscribenten 3.—.
6. **Sanhedrin und Makkot. Die Mischnatractate „Sanhedrin" und „Makkot".** Von **Gustav Hölscher.** 8. **1910.** M. 3.80, für Subscribenten M. 3.40.

Es werden ferner erscheinen:

Heft 7: **Megillah** „Die Estherrolle", von Professor **D. Rothstein**-Halle,
Heft 8: **Peachim** „Passah", von Professor **D. Beer**-Heidelberg.
Heft 9: **Nedarim** „Gelübde", von Lic. Dr. **Kahle**-Halle.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften

aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

55) **Bertholet, A.,** Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums. **1909.** M. —.80.
36) **Fiebig, P.,** Talmud und Theologie. 1903. M. —.75.
34) **Grill, J.,** Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. 1903. M. 1.20.
23) **Kraetzschmar, R.,** Prophet und Seher im alten Israel. 1901. M. —.75.
15) **Wildeboer, G.,** Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1899. M. —.80.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Religionsgeschichtliche Volksbücher

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele

Einfache Nummer 50 Pf., gebunden 80 Pf., Doppelnummer 1
gebunden 1 M. 30 Pf.

(Doppel-Nr. Bousset, Jesus 75 Pf., geb. 1 M.)

(Im Abonnement jährlich 9 Nummern geheftet M. 4.—, karton
pro Heft 25 Pf. mehr.)

Erschienen sind u. a.:

I. Reihe: **Die Religion des Neuen Testaments.**

1. **Wernle,** Die Quellen des Lebens Jesu. 11.—20. Tausend. 7. **H**
mann, Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat? 2. Aufl. 11.—20. Taus
11. **Holtzmann,** Die Entstehung des Neuen Testaments. 16. **Brückner,**
sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen
ihr Verhältnis zum Christentum.

II. Reihe: **Die Religion des Alten Testaments.**

1. **Lehmann-Haupt,** Israels Geschicke im Rahmen der Weltgeschichte
Vorbereitung.) 2. **Küchler.** Hebräische Volkskunde. 3. I. und II. ***Merx.**
Bücher Moses und Josua. 5. **Budde,** Das prophetische Schrifttum. 7. ***I**
Saul, David, Salomo. 14. **Löhr,** Seelenkämpfe und Glaubensnöte vor 2000 Ja
15. **Benzinger,** Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes? 17. ***Berth**
Daniel und die griechische Gefahr.

III. Reihe: **Allgemeine Religionsgeschichte. Religionsv**
gleichung.

10. **Gressmann,** Die Ausgrabungen in Palästina u. d. A. T. 12. **Ja**
Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum.

Die Religion in Geschichte und Gegenwa

Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung.

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und **Otto Scheel**

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele und Leopold Zscharnack.

Erschienen sind:

Erster Band. A bis Deutschland. Lex. 8. 1909. Mit 39 **S**
dungen und 6 Tafeln. Subskriptionspreis M. 23.—. Geb
M. 26.—.

Zweiter Band. Deutschmann bis Hessen. Lex. 8. 1910. Mit 4 Abbi
und 6 Tafeln. Subskriptionspreis M. 23.—. Gebunden M.
Vollständig in 5 Bänden zu durchschnittlich M. 24.— (gebunden M.
Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen, monatlich in der Rege
Doppellieferung. Preis der einfachen Lieferung M. 1.—.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Die Opferanschauung des späteren Judentums

und die Opferaussagen des Neuen Testamentes.

Eine Untersuchung ihres geschichtlichen Verhältnisses

von

Lic. Otto Schmitz,

Privatdozenten an der Universität Berlin und
Assistenten am Neutestamentlichen Seminar Berlin.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1910.

Alle Rechte vorbehalten.

D. Eduard Riggenbach

und

D. Adolf Deissmann

als Zeichen

des Dankes und der Verehrung.

Vorwort.

Die erste Anregung zu der folgenden Untersuchung gab vor etwa 4 Jahren Professor D. Eduard Riggenbach in Basel seinem damaligen Amanuensis, und sein warmes Interesse begleitete sie seitdem durch alle Stadien ihrer mehrfach unterbrochenen Ausarbeitung. Während dieser Zeit erhielt der Verfasser wertvolle neue Gesichtspunkte durch die Vorlesungen von Professor D. Adolf Deißmann. Ihm verdankt die Arbeit auch sonst mannigfaltige Förderung, nicht zuletzt durch die gütige Erlaubnis, seine ergänzenden oder kritischen Randbemerkungen zum Manuskript unter dem Text des Buches mit abzudrucken. Zu lebhaftem Danke verpflichtet bin ich weiter Herrn Professor Dr. Bacher in Budapest, der die große Freundlichkeit hatte, den Abschnitt über die Opferanschauung des rabbinischen Judentums einer genauen Nachprüfung zu unterziehen und durch einige Zusätze zu bereichern, denen das Gewicht seiner Autorität auf diesem Gebiet besonderen Nachdruck verleiht.

Das Manuskript, das der Berliner Theologischen Fakultät als Lizentiatendissertation vorlag, wurde im Dezember 1908 abgeschlossen. Die inzwischen erschienene Literatur ist für den Druck nach Möglichkeit berücksichtigt worden. Gesamtdarstellungen wie die Neutestamentlichen Theologien von A. Schlatter und P. Feine nachträglich hineinzuverarbeiten, verbot sich freilich von selber. Eine amerikanische Publikation über das verwandte Thema Biblical Ideas of Atonement Their History and Significance By E. D. Burton, J. M. P. Smith and G. B. Smith, Chicago 1909 kam mir leider erst nach Vollendung des Druckes zu Gesicht. Doch ist der recht lesbare Essay Burtons über „den Versöhnungsgedanken der außerkanonischen jüdischen Literatur“ im 4. Kapitel dieses Sammelbandes keineswegs geeignet, die eingehendere monographische Behandlung der spätjüdischen Opferanschauung in ihrem Verhältnis zu den Opferaussagen des Neuen Testamentes überflüssig zu machen. Gerne hätte ich die hierher gehörenden Stellen aus den jüngst von A. Harnack herausgegebenen und analysierten Oden Salomos (Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, Leipzig 1910)) noch für die Darstellung selber verwertet. Aber der jüdische Ursprung der in Betracht kommenden Verse schien mir noch nicht hinreichend gesichert. Es handelt sich vor allem um 20 1–4: „Ich bin ein Priester

des Herrn, und ich leiste ihm priesterlichen Dienst, und ich bringe ihm dar das Opfer seines Gedankens; 2 denn sein Gedanke ist nicht wie (der Gedanke der) Welt, auch nicht wie (der Gedanke des) Fleisches, auch nicht wie (derer), die fleischlich schaffen. 3 Das Opfer des Herrn ist seine Gerechtigkeit und die Reinheit des Herzens und der Lippen. 4 Bringe deine Nieren dar ohne Tadel, und dein Inneres soll kein Inneres zwingen, und deine Seele soll keine Seele zwingen". Zu 7$_{12}$ vergl. die Anmerkung Harnacks S. 34. Dazu kommen die beiden Aussagen über den Tempel 4$_{1-4}$: „Niemand verändert deinen heiligen Platz, mein Gott, 2 und keiner ist, der ihn vertauschte und an einen anderen Platz stellte, weil er nicht die Macht (dazu) hat. 3 Denn dein Heiligtum hast du bestimmt, bevor du die Plätze machtest; 4 der ältere (Platz) soll nicht tauschen müssen mit denen, die jünger sind als er" und 6$_8$, wo von dem zu einem „großen und breiten Strom" gewordenen Bach der Gotteserkenntnis gesagt wird: „denn er hat alles überschwemmt und niedergerissen und zum Tempel gebracht". Durch die letzten Worte ist für Harnack „das Judentum des Verfassers erwiesen", S. 32 Anm. Vergl. ferner S. 76, wo er sich für dieses Urteil auch auf 4 $_{1-4}$ beruft. Demgegenüber hat nun J. Haussleiter die schon von dem englischen Herausgeber der Oden, J. Rendel Harris, bevorzugte Auffassung von deren judenchristlichem Charakter gerade mit Hilfe der Oden 4 und 6 als die einzig mögliche zu erhärten versucht, Theol. Literaturblatt 1910 Nr. 12 Sp. 265—276. Aber seine Gründe werden der Kritik Fr. Spittas im neuesten Heft der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (1910 Zum Verständnis der Oden Salomos S. 193 ff.) schwerlich standhalten trotz einiger beachtenswerter Ausstellungen an der Exegese Harnacks, die er mit Spitta teilt. So wenig man nach diesem z. B. aus 4$_{1-4}$ eine Verteidigung der Einzigartigkeit und Ewigkeit des Tempels in Jerusalem gegenüber Herabsetzungen zu Gunsten des Onias-Tempels in Leontopolis herauslesen darf (vergl. Harnack a. a. O. S. 29 Anm.), so unverkennbar ist doch der jüdische Geist dieser Oden. Demnach bleibt die Grundthese Harnacks bestehen ebenso wie seine Charakteristik der sich hier aussprechenden Frömmigkeit in ihrer Stellung zum Kultus durch die Worte: „Der Tempel ist dem Verfasser wertvoll und heilig, . . . aber den ganzen Tempelkultus läßt er beiseite". Dazu paßt die weitere Beobachtung: „Er nennt sich einen Priester des Herrn und spricht vom Opfer, aber beides in übertragenem Sinn", S. 101. Man könnte ihn seiner kultischen Temperatur nach vielleicht in die Mitte zwischen Jesus Sirach und Philo stellen. Doch harrt das Problem der Einordnung des „exotischen mystischen Judentums" dieser Lieder in den Zusammenhang der spätjüdischen Gedankenwelt zur Zeit noch der Lösung. Diese Unsicherheit über den historischen Standort der Oden mag auch ihre Besprechung im Vorwort statt im Buche selber wenn nicht rechtfertigen, so doch entschuldigen.

Bei der Korrektur hat mein Freund stud. phil. Fritz Dehn aus Schwerin freundlich geholfen. Das gleichwohl nötig gewordene Druckfehlerverzeichnis auf der letzten Seite möge man nicht übersehen. Einige den Sinn direkt entstellende Corrigenda sind durch besonderen Druck kenntlich gemacht. Eine exakte Punktation des hebräischen Satzes ließ sich leider nicht erreichen. Um die Herstellung eines sorgfältigen Registers haben sich die Herren stud. theol. Heinrich Tacke und stud. theol. Johannes Schwartzkopff, beide aus Berlin, in sehr dankenswerter Weise bemüht.

Eine besondere Freude ist es mir, meine Arbeit zwei Männern widmen zu dürfen, die von der öffentlichen Meinung vielfach recht verschiedenen theologischen Lagern zugeteilt werden. Nicht, als ob ich einer charakterlosen Verwischung der Grenzen das Wort reden wollte. Aber der unerbittliche göttliche Schnitt zwischen der Lüge und der Wahrheit, der schärfer ist als das zweischneidigste Schwert, verläuft eben in Wirklichkeit oft genug anders, als die Stacheldrahtzäune der menschlichen „Richtungen“ es vorschreiben. Dann aber gilt auch hier das Wort des Meisters: *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε* Matthäus 12, 6.

Berlin, den 14. September 1910.

Otto Schmitz.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung . . . . . 1—8
Die Beurteilung der Opferaussagen des Neuen Testamentes in der Gegenwart 1—5. Die historische Fragestellung 5—8.

I. Kapitel.

Die Opferanschauung des Alten Testamentes . . . 9—54

Eine Übersicht über den gegenwärtigen Stand der alttestamentlichen Opferfrage.

Vorbemerkung . . . . . 10—12

1. Welche Absicht lag den alttestamentlichen Opfern zugrunde? 12—30
Die Anlässe 12. Sühnopfer im alten Israel 13—17. Die Opfersühne im älteren Judentum 17f. Die Ansicht Ritschls über den Zweck der Opfer und ihre Beurteilung 18f. Der Sinn des kultustechnischen Terminus כפר 19—24. Der Sündenbegriff innerhalb der gesetzlichen Opferordnung 24—30.

2. Wie dachte man sich die Erreichung dieser Absicht? . . . 30—49
Die Opfererklärung von Robertson Smith: Referat 31f. Beurteilung 33—37. Die Opfererklärung von S. J. Curtiss 37f. Die Meinung der Panbabylonisten 38f. Der wahrscheinliche Sinn der Opfersühne in Alt-Israel 39f. Der Sinn der Opfersühne im älteren Judentum, speziell die Stellvertretungsfrage 40—49.

3. Welche Ansätze zur Verwendung des Opfergedankens im übertragenen Sinne erwuchsen aus dieser Sachlage? . . 49—54
Das Opferbild in der prophetischen Literatur 50f, speziell Jes. 53,10 51f; in den Sprüchen und Psalmen 52—54.

II. Kapitel.

Die Opferanschauung des späteren Judentums . . . 55—195

Anordnung des Stoffes und allgemeine Gesichtspunkte . . . . . 55—59

1. Die Opferanschauung des palästinensischen Spätjudentums im weitesten Sinne . . . . . 59—118
Jesus Sirach 59—69. Tobit 69f. Das äthiopische Henochbuch 70f. Die Jubiläen 71—77. Die Testamente der XII Patriarchen 77—80. Die salomonischen Psalmen 80f. Das 1. Makkabäerbuch 81—83. Judith 83f. Die jüdische Sibylle 84—88. Assumptio Mosis 88 bis 90. Das slawische Henochbuch 90—93. Die Haggada über das Leben Adams 93f. Die Apokalypse Abrahams 94f. [Martyrium und Ascensio Jesaiae 95]. Das 2. Makkabäerbuch 95—100. Das

Seite

3. Makkabäerbuch 101f. Die Esra-Apokalypse (IV. Esra) 102—104. Die syrische Baruch-Apokalypse (II. Baruch) 101—106. Das Baruchbuch der LXX (I. Baruch) 106f. Rest der Worte Baruchs (III. Baruch) 107f. [Himmelfahrt des Baruch (IV. Baruch) 108.] Das Gebet Asarjae 108f. Das rabbinische Judentum 109—118.

2. Die Opferanschauung des hellenistischen Judentums im spezifischen Sinne . . . . . 119—189

Allgemeine Gesichtspunkte für die Stellung des Diasporajudentums zum Opferkultus, die Opferstätte von Elephantine und der Tempel zu Leontopolis 119—121. Die griechische Bibel 121—124. Die von Alexander Polyhistor überlieferten Fragmente 124f. [Hecatäus, Pseudo-Aristobulus, die beiden jüdischen heraklitischen Briefe 125.] Pseudo-Phokylides 125. Die gefälschten Verse 125—127. Die Weisheit Salomos 127f. Das 4. Makkabäerbuch 128—132. Aristeasepistel 132f.

Philo 133—175.

Analyse von de victimis mit Parallelen 134—155, speziell die verschiedenen Opferarten 138—146: a) Brandopfer 138—141, b) Heilsopfer 141—143, c) Sündopfer 143—146. Passah 146—148. Versöhnungstag 148—152. Die heiligen Abgaben 152—154. Das große Gelübde 154f. Der Grundgedanke der philonischen Opferanschauung 155f. Ihr Zusammenhang mit der Anschauung vom Tempel und den wichtigsten Kultgegenständen 156—159. Die Stellung Philos zum überkommenen Opferdienst und seine positive Anschauung von dem Verhältnis zwischen Gott und der Seele 159—175, speziell seine Stellung zur Blutmanipulation 160f. Stellvertretung? 161f. Das Opfer als Gabe? 162f. Der Kompromißcharakter der philonischen Opferanschauung 163—167. Seine Spiegelung in der kultischen Terminologie 168—171. Die zugrundeliegende Gottesanschauung 171—174. Schlußurteil 175.

Josephus 175—189.

Die Hauptstelle Ant. III 9—10 N. 224—257 176f. Das Opfer als das geläufige Begütigungsmittel Gottes 178f. Der korrekte Vollzug des Ritus als das Entscheidende 180f. Lockerungen des Ritualismus und ihre Beurteilung 181—184. Bleibende Befangenheit in ritualistischen Reinheitsvorstellungen 185f. Das Fehlen des Stellvertretungsgedankens 186—189. Schlußurteil 189.

Zusammenfassung . . . . . 189—195

Der reflektierte Charakter der spätjüdischen Opferanschauung 190f. Die Wertung der Opferhandlung und ihre Äquivalente 190—192. Die Unhaltbarkeit der These Boussets 192f. Der entscheidende Gesichtspunkt für die Beurteilung des Opfers und seine Anwendung auf die Opferanschauung des Spätjudentums 193—195.

III. Kapitel.

Die Opferaussagen des Neuen Testamentes im Lichte der spätjüdischen Opferanschauung . . . . . 196—318

Der Allgemeineindruck der Andersartigkeit 196. Anordnung 196f.

1. Die Opferaussagen der synoptischen Evangelien . . . . 197—213

Die konservative Stellung Jesu zum Kultus 197f. Der antikultische Radikalismus Jesu 198f. Spuren einer übertragenen Verwendung

Seite

der Opferterminologie in den Worten Jesu 199—213: a) Die Lösegeldstelle 199—201. b) Der Vergleich mit dem Opfersalz 201—203. c) Die Abendmahlsworte 203—213. (Die Symbolik des Essens und Trinkens 204—206. Die Aussagen über das Sterben Jesu 206—211. Die Handlung als solche 211—213).

2. Die Opferaussagen der Paulusbriefe und des 1. Petrusbriefes . . . . . 213—237

Das Opferbild bei Paulus in Aussagen über den Tod Jesu 213—231: Die Blutstellen: 1. Kor. 11, 23—25 213—215; 1 Kor. 10, 16 215—217 (eingeschoben: das Herrenmahl bei Paulus ein Opfermahl? 218—220) Röm. 3, 25 220—223; Röm. 5, 9 223 f; Eph. 2, 13 224 f; Eph. 1, 7 226; Kol. 1, 20 226. Ergebnis der Blutstellen 226. Die beiden einzigen ausdrücklichen Vergleichungen des Todes Christi mit dem Opfer 227—229, nämlich 1. Kor. 5, 7 227 f. und Eph. 5, 2 228 f. [Röm. 8, 3 229] Zusammenfassung 229. Resultat: der Opfergedanke steht nicht im Mittelpunkte der paulinischen Frömmigkeit oder „Theologie“ 229—231.

Das Opferbild bei Paulus in Aussagen über seine eigene Lebenshingabe oder Apostelarbeit im Dienste Christi bezw. in Aussagen über Handlungen und Aufgaben der Christusgläubigen 231—235: Phil. 2, 17 231 f; 2. Tim. 4, 6 233; Röm. 15, 16 233; Phil. 4,18 233 f; Röm. 12, 1 234. Kultisch gefärbte Wendungen 235.

Die Opferaussagen des ersten Petrusbriefes 235—237: 2, 5 235 f; 1, 18 236; 1, 2 236 f.

3. Die Opferaussagen der johanneischen Literatur . . . . 237—259

Das Lamm Gottes Joh. 1, 29 237—240. Das ἀρνίον der Apokalypse 241 f. Die Blutstellen: in der Apokalypse 5, 9 242 f.; 7, 14 243 f; im 1. Briefe 1, 7 244 f; 5, 6 ff 245—247; im Evangelium 6, 51 ff 247—256. — Joh. 17, 19 256 f. Das Wort vom Abbrechen des Tempels 2, 21 in seinem antikultischen Radikalismus 257 f. Joh. 4, 21 als Ausdruck der konservativen Stellung Jesu zum Kultus 258. Zusammenfassung 259.

4. Die Opferaussagen des Hebräerbriefes . . . . . 259—299

Vorbemerkungen 259—261: a) Der Zweck des Schreibens 259 f. b) sein literarischer Charakter 260 f.

Exegetische Erörterung der Opferaussagen nach ihrer Eingliederung in den Organismus des Ganzen 261—279 (1, 3 262; 2, 11 262; 1, 17 262 f; 4, 14 ff 263 f; Kap. 5, 1—10 264—266; Kap. 7 speziell v. 27 266—268; Kap. 8 268 f; Kap. 9 269—274; Kap. 10, 1—18 274 f; v. 18 ff 275—277; Kap. 11 277; 12, 24 277; 13, 10—14 277—279; 13, 15 279; 13, 10 279.)

Der Zweck der ausführlichen Verwertung des Opfervergleichs 279—283: die Hohepriestervorstellung als Ausgangs- und Organisationspunkt 280, eingeführt in paränetischer Absicht 280 f, nicht aus theoretischem Interesse 281 f, auch nicht zur Bekämpfung judaistischer Neigungen der Adressaten 282 f.

Die im Briefe vorliegende bezw. vorausgesetzte Anschauung vom gesetzlichen Opferdienst und ihre Beurteilung 283—288; die statutarische Anschauung 283. Die Opferkritik 283—288: ihr Radikalismus 284 f, trotz logischer Unstimmigkeiten 285; ihr untheoretischer Charakter und seine Verkennung 285—288.

Die Art und Weise der metaphorischen Verwertung des gesetzlichen

Seite

Opferdienstes 288 —299. Der unsystematische und unmethodische Charakter derselben, illustriert a) am Vergleich Christi mit dem Hohenpriester 289—290, b) am Vergleich des Blutes Christi mit dem Blut der Opfertiere 290—292 c) an der Frage nach dem Beginn des Hohepriestertums Christi 293—294 d) an den Aussagen über den Opferdienst im himmlischen Heiligtum mit besonderer Berücksichtigung des Terminus „Blut Christi“ 294—296. Die Balancierung des „Objektiven“ und des „Subjektiven“ 296—298. Zusammenfassende Charakteristik des Opfervergleichs im Hebräerbrief in seiner zurückhaltenden Allgemeinheit 298 f und nach seinem überwiegend formalen Charakter 299.

Ergebnisse . . . . . 300—318

Die absolute Freiheit von der kultischen Vergangenheit im Neuen Testament in ihrem Gegensatz zur Gebundenheit des Spätjudentums 300. Die veränderte Sachlage, eine Wirkung des gekreuzigten Christus, kein Sieg der mystischen Reaktion gegen den Ritualismus 301. Die Spiegelung dieses Tatbestandes in dem gleichnisartigen Charakter der neutestamentlichen Opferparallele im Unterschied zu der systematischen Umdeutung der einzelnen Vorschriften zu allegorischen Symbolen bei Philo 301. Dieselbe Verschiedenheit bei inhaltlicher Betrachtung der beiderseitigen Opferaussagen und ihre Begründung in der Verschiedenheit der Gottesanschauung 302 f. Die religionsgeschichtliche Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament im Opfervergleich 303. Als Kehrseite dieser Sachlage die Frage, ob und in welchem Sinne der Tod Jesu im Neuen Testament als kultisches Opfer aufgefaßt wird 303—318. Darstellung der Anschauung Fiebigs und vorläufige Kritik derselben 303—306. Der religiöse Dissensus 306—310. Das wirklich vorliegende Problem 310 - 312. Die Fiebigsche Exegese in seinem Lichte geprüft 312 f. Sachentsprechende Gesichtspunkte zur Beurteilung der Frage 313—318: a) Der Abstand der Zeiten 313 f. b) die psychologische Vermittelung 314—316 c) die formale Autorität des Alten Testamentes 316 f d) die Ausführlichkeit des Opfervergleichs und ihr Einfluß auf die Elastizität der Bildersprache 317 f. Ausblick 318.

Indices . . . . . 319—324

1. Sachen 319. 2. Autoren 320 f. 3. Stellen 322—324.

Berichtigungen 324

Einleitung.

Das Wort „Opfer“ gehört zum eisernen Bestande unseres Sprachgebrauchs. Aber es wird, abgesehen von historischen Berichten und Untersuchungen, durchweg in übertragenem Sinne angewandt, eine Beobachtung, die auch für die Äquivalente des deutschen Wortes in den übrigen modernen Sprachen zutrifft. In dieser Erscheinung spiegelt sich die Tatsache, daß das kultische Opfer, vornehmlich das blutige Tieropfer, für die abendländische Kulturwelt seit Jahrhunderten der Vergangenheit angehört. Zwar hat sich bis heute in weiten Volksschichten ein massiver Blutaberglaube erhalten, der aus dem geheimnisvollen Halbdunkel der Empfindung, daß Blut „ein ganz besonderer Saft“ ist, immer wieder neue Nahrung saugt.[1]) Aber diese Verwendung von Tier- und Menschenblut zu Zaubereizwecken steht in keinem bewußten Zusammenhang mehr mit dem rituellen Opferbrauch, wie er auf außerchristlichen Religionsgebieten bis in die Gegenwart noch vielfach geübt wird.[2]) Das geschärfte Auge des Kulturhistorikers entdeckt freilich sofort eine ganze Reihe unverkennbarer Verbindungslinien,[3]) aber auch an des Forschers feineres Ohr tönt es schließlich nur wie dumpfer Glockenklang aus einer ver-

1) Vergl. die Zusammenstellung des Tatsachenmaterials bei H. L. Strack, Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit (8. Aufl., München 1900), wo die einschlägige Literatur ausführlich angegeben ist.

2) Vergl z. B. für Syrien und Palästina S. J. Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig 1903. Deißmann macht mich aufmerksam auf folgende Schilderung eines modernen jüdischen „Opfers“ aus Bagdad, die sich in den „Blättern aus dem Evangelischen Diakonieverein“ (Jahrgang 1909, Nr. 5 S. 47) findet. Es handelte sich um eine schwere Geburt in einem schmutzigen, armen Judenhause: „. . . Die Patientin war nach drei Tagen außer Gefahr, jedenfalls infolge des Opfers. Der Rabbiner schwenkte einen großen Hammel dreimal dicht über den Kopf der Kranken und schlachtete ihn sofort unten im Hof. Dann wurde er zerteilt und von allen teilnehmenden Nachbarn verzehrt.“

3) Vergl. die interessanten Nachweise in der ausgezeichneten Stoffsammlung von Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, dritte Bearbeitung von E. H. Meyer, Berlin 1900, bes. S. 136 ff. und S. 288 ff.; danach sollen in Ostpreußen noch im 17. Jahrhundert im geheimen blutige Opfer von Böcken dargebracht worden sein. Während übrigens die Volkssitte nicht mehr verstandene Rudimente einstiger Opfer- und Opfermahlzeiten in buntester Fülle aufbewahrt hat, scheint sich der Terminus „opfern“ für diese Bräuche nur ganz vereinzelt erhalten zu haben. Vergl. a. a. O. S. 297 unten das Beispiel aus Tirol.

sunkenen Stadt. Wie fremd uns Abendländern die religiöse Stimmungs- und Vorstellungswelt geworden ist, die in der Überzeugung von der sühnenden Kraft des Opferblutes lebte, sieht man daraus, daß bei unserer Verwendung des Wortes „Opfer“ im übertragenen Sinne nur in den seltensten Fällen die Erinnerung an die ursprüngliche, rein kultische Bedeutung des Ausdrucks noch mitklingt.[1]) Selbst in solchen Zusammenhängen, wo für antikes Empfinden die Assoziation unmittelbar gegeben wäre,[2]) vollziehen wir die Verbindung nicht mehr unwillkürlich, sondern müssen erst ausdrücklich darauf gestoßen werden.[3]) Man sollte also meinen, die Frage nach dem historischen Sinn des kultischen Opfergedankens sei eine rein wissenschaftliche Angelegenheit der vergleichenden Religionsgeschichte, deren Erledigung wegen der Kompliziertheit der Materie zwar erregte Kontroversen unter den Spezialisten auf diesem Gebiete hervorrufen könnte, die aber im übrigen der Parteien Gunst und Haß möglichst ferngerückt sei. Ein Blick auf die religiöse Situation der Gegenwart zeigt aber, daß das keineswegs der Fall ist. Wie es scheint, sind gerade die starken Geister und die kräftigen Bewegungen an dem Sinn und der Geltung des Opfergedankens in seiner eigentlichen Bedeutung positiv oder negativ auf das lebhafteste interessiert. Vor allem ist es die Anwendung der kultischen Opferidee auf den Tod Jesu, um die in heißem Kampf gerungen wird. Man könnte eine Reihe weithin gehörter Stimmen aus beiden Lagern nebeneinander stellen, um den unversöhnlichen Gegensatz der miteinander streitenden Anschauungen zu illustrieren. Was der eine als „schauderhaftes Heidentum“ geißelt,[4])

1) So kam z. B. in der von Dernburg am 8. Januar 1907 in der Berliner Hochschule für Musik gehaltenen Rede über die Kolonialfrage das Wort „Opfer“ kurz hintereinander nicht weniger als siebenmal vor, ohne daß der bildliche Gebrauch des Ausdrucks dem Redner und den Zuhörern die konkrete Anschauung der kultischen Schlachtung und Blutmanipulation irgendwie ins Bewußtsein gerufen hätte, wie eine unbefangene Lektüre des stenographischen Berichts (Schmoller, Dernburg, Delbrück usw. über Reichstagsauflösung und Kolonialpolitik, Berlin 1907, Wedekind) mit aller Deutlichkeit ergibt.

2) Z. B. wenn in der vorhin angezogenen Rede von der Rinderpest gesprochen wird, „der große Viehmassen zum Opfer gefallen sind“.

3) Wie in dem bekannten Zitat aus der „Braut von Korinth“: „Opfer fallen hier weder Lamm noch Stier, aber Menschenopfer unerhört.“

4) So urteilt Nietzsche, dessen Äußerungen an Schärfe der Ablehnung wohl schwer zu übertreffen sind. „Kranke und Absterbende waren es, die verachteten Leib und Erde und erfanden das Himmlische und die erlösenden Blutstropfen“, verkündigt Zarathustra (I. Abt. Bd. VII S. 43). Der „Antichrist“ führt diese These näher aus. Die „schauerliche Paradoxie“ des Todes Jesu schuf in den Seelen der Jünger „das absurde Problem“: „wie konnte Gott das zulassen“? „Darauf fand die gestörte Vernunft der kleinen Gemeinschaft eine geradezu schrecklich absurde Antwort: Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden als Opfer. Wie war es mit einem Mal zu Ende mit dem Evangelium! Das Schuldopfer, und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des Unschuldigen für die Sünden der Schuldigen! Welch schauderhaftes Heidentum!“ (I. Abt. Bd. VIII S. 269.) Diese „Unzucht von Auf-

das ist des anderen „Kleinod für Zeit und Ewigkeit".[1]) So haben wir die seltsame Erscheinung, daß innerhalb derselben Kultur, neben den geharnischten Protesten von der einen Seite, auf der anderen Seite ein ebenso leidenschaftliches Bekenntnis zu den drüben als völlig veraltet geltenden Opfervorstellungen erklingt.[2])

---

fassung", dies „Mißverständnis" des Evangeliums, das „die Absurdität des Strafbegriffs und Sühnebegriffs ins Zentrum der Daseins-Interpretation" stellt, ist vor allem auf das Konto des Paulus zu setzen. „Paulus geht von dem Mysterienbedürfnis der großen, religiös-erregten Menge aus: er sucht ein Opfer, eine blutige Phantasmagorie, die den Kampf aushält mit den Bildern der Geheimkulte: Gott am Kreuze, das Bluttrinken, die Unio mystica mit dem Opfer" (Wille zur Macht, II. Buch, II. Abt., Bd. XV S. 127). Nicht minder deutlich redet Haeckel in seinem Buch „Die Lebenswunder" (Große Ausgabe S. 70) gelegentlich seiner Besprechung des II. Artikels, wo er auf den „schmerzvollen Tod" Christi zu sprechen kommt: „Dieses ganze ‚Erlösungsgebilde' des christlichen Glaubens ist uralten, völlig unklaren, ethischen Vorstellungen der Barbar-Völker, insbesondere dem rohen Glauben an die Sühnemacht der Menschenopfer entsprungen." (Vergl. S. 493 unten.) Und zu den „Dingen", die „uns weder frömmer noch heiliger machen", zu dem „verkehrten Wissen", das „deutsche Forschung kurz und klein geschlagen hat", gehört nach der „Handschrift" in Frenssens „Hilligenlei" auch die „Stellvertretung durch sein Blut" (S. 588).

1) Diesen Standpunkt vertritt E. Schrenk in seinem Buche „Pilgerleben und Pilgerarbeit", aus dem zwei für die sogenannte „Bluttheologie" außerordentlich charakteristische biographische Selbstzeugnisse hier Platz finden mögen. S. 47 ff. erzählt Schrenk, wie ihm, dem schon seine Großmutter in früher Jugend „etwas von der Kraft des Blutes Jesu ins Herz gebetet" hatte, infolge der geistesmächtigen Rede des Kleinbaseler Pfarrers von Brunn über die „Kraft des Blutes Jesu Christi zur Erlösung, zur Reinigung und zur Bewahrung" durch den „einfältigen Glauben an das Blut Jesu Christi" eine „tiefgehende innere Reinigung" von „verderbter Phantasie" zuteil wurde. Er fährt dann fort: „Diese tiefgehende Erfahrung und viele ähnliche Erfahrungen, die ich in den letzten 50 Jahren machen durfte, erklären es mir, warum Satan das Blut Jesu Christi so grimmig haßt. Ein ganzes Heer moderner Menschen hat nicht nur keine Ahnung mehr von der Kraft des Blutes Jesu Christi, sondern bietet alles auf, die sogenannte ‚Bluttheologie' in der christlichen Gemeinde zu vertilgen. Solange es eine gläubige Gemeinde gibt, deren Ruhm Jesus Christus der Gekreuzigte ist, werden auch die Pforten der Hölle die biblische Lehre vom Blut Jesu Christi nicht beseitigen können" (S. 48). Zwei Jahre später, als er Monate lang von innerer Unruhe in betreff seines Gnadenstandes hin und her geworfen wurde, trat eines Abends auf einem Spaziergang im Garten des Missionshauses während seines Betens auf einmal das Wort Offenbarung VII, 13—17: „Sie haben ihre Kleider gewaschen und haben sie helle gemacht im Blut des Lammes" mit intuitiver Klarheit vor seine Seele. „Von jenem Abend an, also seit 48 Jahren, blieb mir mein Gnadenstand gewiß. Ist mir schon vorher das Blut Christi teuer gewesen, so war es mir von dort an noch köstlicher und unentbehrlicher, mein Kleinod für Zeit und Ewigkeit, und wenn ich seither Strömungen sehe, in denen Christi Blut zurücktritt, so kommen sie mir vor wie Feuerwerk von Kindern" (S. 55).

2) Wir sehen hier ab von dem zähen Fortleben dieser Gedanken in der katholischen Frömmigkeit, wo die Phantasie der Masse durch das Meßopfer und allerlei eifrig betriebene private Kulte mit den Wunden Jesu usw. fortwährend in dieser Richtung beschäftigt wird oder doch beschäftigt werden soll. Vergl. über die Verehrung des Herzens Jesu die Ausführungen von Loofs, Christl. Welt 1882, Spalte 830 ff., bes. 832, über die ausgedehnte Anwendung des „Opfer"begriffs in der katholischen Frömmigkeit in bezug auf ethische Leistungen, Loofs Symbolik, S. 311 f.

Man braucht nur in die Versammlungen der Heilsarmee zu gehen oder die Zusammenkünfte der Gemeinschaftsleute aufzusuchen, um „die Rede vom Blut“ aus Lied und Wort in vielstimmiger Monotonie zu hören. Und neben den extremen Antithesen fehlt es auch nicht an Übergangsformen. Zwischen den beiden geschlossenen Schlachtreihen gibt es eine Menge von Menschen, die die Frage nach dem Blut Jesu als Problem empfinden, die den Sprachgebrauch der kirchlichen Tradition in dieser Beziehung nicht mehr mitmachen können, die aber nach wie vor die eigentümlich starke Anziehungskraft verspüren, die von der Plastik der antiken Formulierungen nun einmal ausgeht.[1])

Diese merkwürdige Bewegung der Geister für oder gegen die religiöse Verwertung des Opferbegriffs operiert zunächst mit diesem Begriff einfach als mit einer gegebenen Größe, deren Inhalt durch die kirchliche Versöhnungslehre in den Grundzügen eindeutig bestimmt erscheint.[2]) Man begnügt sich damit, These gegen These zu stellen. Daneben aber hat man von beiden Seiten, sowohl im apologetischen als im polemischen Interesse, das Urteil der geschichtlichen Forschung zur Unterstützung der jedesmal vertretenen Position angerufen. Und es leuchtet ja unmittelbar ein, wie wichtig die Feststellung der historischen Sachlage für jeden Standpunkt ist, der der eigenartigen, im biblischen Schrifttum überlieferten religiösen Vergangenheit noch irgendwelche maßgebende Bedeutung für das religiöse Leben der Gegenwart beimißt. So hat denn auch in der Tat die historische Erforschung der Opferfrage, an der die allgemeine Religionsgeschichte

1) Dieser Zwitterstimmung gibt Friedrich Naumann in seinen im Buchverlag der „Hilfe“ erschienenen Briefen über Religion typischen Ausdruck (13. und 14. Brief). Er selbst stammt „aus einer Umgebung, in der man die Worte Opfer und Versöhnung versteht“ (S. 42 2. Aufl.) und „ist froh, von einer Welle getragen worden zu sein, die den alten Kreuzesglauben kannte“ (S. 43). Aber wenn er das „Menschenvolk“, das er in Berlin um sich her sieht und an ihre tägliche Geistesspeise denkt, dann wird es ihm schwer, zu glauben, daß dieses Volk jemals wieder „das Wort „Opfer“ im Sinne des Paulus lesen lernt. Diese Leute sind alle zu fern vom Opferdienst alter Religionen, um ohne besondere Studien die Mystik des Opfers der Welt zu empfinden.“ Dennoch ist es ihm unglaublich, „daß ein Zentralgedanke vieler Jahrhunderte plötzlich sterben kann“ (S. 46). Mit feinem psychologischem Verständnis analysiert er die in sich zerrissene Stellung vieler Menschen von heute, „die Passionsmusik kören wollen, ohne eine Passionspredigt vertragen zu können“, und erklärt diese Stimmungen daraus, daß „die Seelenzustände länger dauern als die Lehrformen“ und „das Bedürfnis einer Versöhnungslehre dringend und unauslöschlich“ ist (S. 46) Deißmann erinnert speziell an „die modernen Parsival-Stimmungen“.

2) Vergl. z. B. die Schrift von L. v Gerdtell, Ist das Dogma von dem stellvertretenden Sühnopfer Christi noch haltbar? (3. Aufl., Eilenburg 1908), in der trotz energischer Polemik gegen „die kirchliche Versöhnungstheorie“ bei emphatischer Betonung der Schriftautorität auch nicht der leiseste Versuch einer historischen Feststellung des biblischen Opferbegriffs gemacht wird. Der Terminus „stellvertretendes Sühnopfer“ erscheint lediglich dadurch inhaltlich näher bestimmt, daß er dem „bloßen Märtyrertod“ entgegengesetzt wird.

ein zunächst von den Kämpfen des Tages völlig unberührtes, rein wissenschaftliches Interesse hat, durch die moderne religiöse Kontroverse über dies Problem wertvolle Impulse erhalten. Andererseits wird sich kaum leugnen lassen, daß die unbefangene Prüfung der religionsgeschichtlichen Dokumente durch die aktuelle Bedeutung der daran sich knüpfenden religiösen Streitfrage zuweilen empfindlich erschwert worden ist, zumal die Aussagen der in Betracht kommenden Quellen hier ungewöhnlich spärlich fließen und darum in ihrer Deutung schon an und für sich problematisch genug sind.

Es handelt sich in erster Linie um diejenigen Äußerungen innerhalb des Neuen Testamentes, in denen der Tod Jesu unter den Gesichtspunkt des Opfers gestellt wird. Das geschieht vor allem in den Ausführungen des Autors ad Hebraeos über Christus als den Hohenpriester des neuen Bundes, in denen die Übertragung der Opfervorstellung auf den Tod Jesu und die damit verbundene Entwertung des Opfergedankens in seinem eigentlichen Sinn ihre Höhe erreicht, insofern sie nicht nur gelegentlich gestreift wird, sondern die Darlegungen beherrscht. Andererseits ist gerade diese geflissentliche Übertragung in der nachfolgenden Geschichte der Rechtstitel geworden für ein mächtiges Wiederaufleben des entwerteten kultischen Opfergedankens, wobei sich sofort die Frage erhebt, ob die Art der Übertragung dies grandiose historische Mißverständnis nicht etwa mit verschuldet habe, ja ob nicht vielleicht in der Anschauung des Verfassers selber noch Reste einer prinzipiell überwundenen Beurteilung des Opfers zu konstatieren sind.

Ehe man aber solche schwerwiegenden Fragen entscheiden kann, muß man zuvor den Sinn des Opfergedankens in den betreffenden Dokumenten möglichst adäquat festzustellen suchen. Um dabei zu einem wirklich zuverlässigen Resultat zu kommen, ist es natürlich das sicherste, den Sinn des Ausdrucks aus dem Schriftwerk selber zu erheben. Führt dieser Weg nach allen Seiten hin zum Ziel, so bleibt zwar noch die Aufgabe, das gewonnene Ergebnis mit den Anwendungen desselben Wortes in der ungefähr gleichzeitigen Literatur zu vergleichen und auf diese Weise womöglich den weiteren geschichtlichen Zusammenhang herzustellen. Aber diese Arbeit hat für das unmittelbare Verständnis des Ausdrucks in dem engeren Zusammenhange, um den es sich ursprünglich handelte, im besten Falle nur sekundäre Bedeutung.[1]) Wesentlich anders liegt die Sache, wenn der Sinn eines Wortes in der zu untersuchenden Schrift als dem Leserkreis ohne nähere Erläuterung völlig geläufig vorausgesetzt wird, während das Wort inzwischen ausgestorben ist oder doch einen stärkeren Bedeutungswandel durchgemacht hat. In solchen

1) Das trifft z. B. für die Ausführungen Anselms in seiner Schrift Cur deus homo ? abgesehen von einigen peripherischen Detailfragen in weitestem Maße zu.

Fällen leistet die Herbeiziehung der gleichzeitigen Literatur unter Umständen sehr wesentliche Dienste für die Feststellung der fraglichen Wortbedeutung selber, wenigstens für die Konstatierung des Sinnes, den der Ausdruck für den Schriftsteller hatte, als er ihn aus dem Sprachgebrauch seiner Umgebung in seinen eigenen herübernahm. Etwaige Umprägungen, in denen die individuelle Besonderheit des Verfassers in sprachlicher und gedanklicher Beziehung zum Ausdruck kommt, werden freilich auch in diesen Fällen lediglich auf Grund einer sorgfältigen psychologisch-stilistischen Analyse des Autors selber ermittelt werden können. Die Aufgabe, die Opferaussagen des Neuen Testamentes geschichtlich zu erfassen, stellt den Historiker vor die zweite der besprochenen methodologischen Möglichkeiten. Schon bei flüchtiger Beschäftigung mit diesen klassischen Dokumenten des Christuskultes muß es einem auffallen, daß die Frage, warum das Opfer als solches sündentilgende Kraft besitzt, gar nicht aufgeworfen, sondern der Sühnewert des Opferblutes als selbstverständliche, weder der Erklärung noch der Begründung bedürftige Tatsache vorausgesetzt wird. Geht man zur Erklärung dieser Beobachtung auf das alttestamentliche Schrifttum zurück, so läßt sich das Resultat mit Wellhausen in den Satz zusammenfassen: „Im Pentateuch wird wohl der Ritus der Opfer weitläufig beschrieben, nirgends aber im Alten Testament wird ihre Bedeutung förmlich auseinandergesetzt, sondern diese gilt im Ganzen als selbstverständlich und aller Welt bekannt".[1]) Damit soll nicht behauptet werden, auf Grund der alttestamentlichen Aussagen selber ließen sich überhaupt keine festen Daten über Sinn und Absicht des Opferbrauchs gewinnen, wohl aber nötigt dieser Tatbestand die Forschung, zum Verständnis des Opfers in Israel und im Judentum, die dem semitischen Völkerkreis gemeinsamen Opferanschauungen möglichst in ihrer Urgestalt vergleichend heranzuziehen. So ist die Frage nach den Opferaussagen des Neuen Testaments letztlich verkettet mit der Geschichte der „primitiven" Religion überhaupt.

Ein wichtiges Glied in dieser Kette ist noch unerwähnt geblieben, das spätere Judentum. Die Wichtigkeit dieser religionsgeschichtlichen Periode für das Verständnis der neutestamentlichen Opferanschauung zeigt sich an einem Punkte besonders deutlich. Es wird neuerdings fast allgemein angenommen, daß dem kultischen Tieropfer des Alten Testamentes die Idee des stellvertretenden Strafleidens nicht zugrunde liege. Daraus wird dann vielfach die weitere Folgerung gezogen, daß auch mit der neutestamentlichen Beurteilung des Todes Jesu unter den Gesichtspunkt des Opfers der Stellvertretungsgedanke in keiner Weise mitgesetzt sei. Diese Folge-

1) Prolegomena[5] S. 61, vergl. auch W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, übers. von Stübe, Tübingen 1899, S. 2.

rung ist aber, die Richtigkeit des Obersatzes immer vorausgesetzt, natürlich nur dann zutreffend, wenn der Opfergedanke im Spätjudentum unverändert geblieben ist. Ließe sich dagegen nachweisen, „daß die Idee des Opfers und die des stellvertretenden Strafleidens im späteren Judentum ineinander übergingen“,[1]) so würden auch die neutestamentlichen Aussagen über den Tod Jesu als Opfer unter diesen Gesichtspunkt rücken. Speziell für den Hebräerbrief kommt noch eine andere Erwägung hinzu, um die Bedeutung der spätjüdischen Opferanschauung für das historische Verständnis seiner Opferaussagen festzustellen. Der Verfasser dieser Schrift hat anerkanntermaßen in der geistigen Luft des hellenistischen Judentums geatmet, wie es sich in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten um Alexandria als Mittelpunkt in einer blühenden Mischkultur herausgebildet hatte. Wenn es also gilt, sich in die „Kulturatmosphäre der Worte“ eines Schriftstellers „einzufühlen“, um sie zu verstehen, so ist klar, daß die Erforschung der Opferanschauung des hellenistischen Judentums für das geschichtliche Verständnis der entsprechenden Aussagen des Hebräerbriefs von besonderer Bedeutung ist. Was aber von dem hellenistischen Zweig des Spätjudentums speziell für dieses eine neutestamentliche Schriftstück gilt, genau dasselbe trifft für das Spätjudentum im allgemeinen zu, wenn man die Frage nach seiner Bedeutung für das Verständnis der neutestamentlichen Opferaussagen überhaupt aufwirft. Eine genauere Untersuchung dieser Frage, die wir im folgenden anstellen wollen, empfiehlt sich auch von dem allgemeinen Grundsatz der wissenschaftlichen Arbeitsteilung aus, der es zur Pflicht macht, möglichst wenig auf fremden Grund zu bauen. Das Spätjudentum ist nun freilich kein jungfräulicher Boden mehr für die Forschung, aber unter dem in Rede stehenden Gesichtspunkt ist es, soviel ich sehe, bis jetzt noch nirgends systematisch bearbeitet. Eine Geschichte der Opferanschauung des hellenistischen Judentums bzw. des Spätjudentums überhaupt fehlt noch. Vielleicht lässt sie sich überhaupt nicht schreiben, weil die Quellen für eine zusammenhängende Darstellung zu oft versagen. Aber auch das wirklich vorhandene Material ist noch nicht gesammelt und gesichtet. Nur hin und her bei verschiedenen Forschern verstreut findet sich eine Reihe wertvoller Bemerkungen. Die folgenden Untersuchungen über diesen Gegenstand sollen die vorhandene Lücke ausfüllen helfen. Wenn sie auch nicht den Anspruch erheben können, eine in jeder Beziehung[2])

1) F. Riggenbach, Die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus, Stuttgart 1897, S. 15.

2) Diese Einschränkung bezieht sich besonders auf die Opferanschauung des schriftgelehrten Judentums, wo das Quellenmaterial dem Verfasser meist nur aus zweiter Hand zugänglich war. Doch wird dieser Mangel zum guten Teil dadurch ausgeglichen, daß Herr Prof. Dr. Bacher-Budapest die Freundlichkeit hatte, das betreffende Stück des Manuskripts einer genauen Durchsicht zu unterziehen.

erschöpfende Monographie über die Opferanschauungen des Spätjudentums zu liefern, so wollen sie doch das dem Verfasser zugängliche Beobachtungsmaterial möglichst vollständig und sorgfältig zusammenstellen und verarbeiten. Auf Grund der so gewonnenen Ergebnisse soll dann die Bedeutung der spätjüdischen Opferanschauung für die Opferaussagen des Neuen Testamentes erwogen werden. Als Einführung in die Fragen, um die es sich handelt, ist der eigentlichen Untersuchung noch eine Übersicht über den gegenwärtigen Stand der alttestamentlichen Opferfrage vorangestellt, in der sich der Verfasser aber als wissenschaftlicher Laie auf diesem Gebiet im wesentlichen mit der Kennzeichnung der verschiedenen Lösungsversuche begnügt, unter weitgehender Zurückstellung des eigenen Urteils.

1. Kapitel.

Die Opferanschauung des Alten Testamentes.

Wer es unternähme, die an die Erforschung der alttestamentlichen Opferanschauung gewandte gelehrte Arbeit von Spencers De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus (1685) an über Bährs Symbolik des Mosaischen Kultus (1837—1839) bis zu W. Robertson Smith's Lectures on the Religion of the Semites (1889) zusammenhängend darzustellen, der würde wohl kaum eine bessere Formulierung des erhaltenen Gesamteindrucks finden, als die von Schiller für Wallenstein geprägte, daß „sein Charakterbild in der Geschichte schwanke". Er würde auch von nicht wenigen Erklärungsversuchen[1]) mehr dichterisch angelegter Naturen oder dogmatisch gebundener Geister zu berichten wissen, die die Opferanschauung Altisraels unserem Herzen menschlich näher zu bringen dachten oder sie dem Opferbegriff der Kirchenlehre anzugleichen trachteten, und von dem tragischen Untergang vieler dieser Aufstellungen im Läuterungsfeuer der historischen Kritik. Und am Ende würde er zu konstatieren haben, daß es auch dieser bis heute noch bei weitem nicht gelungen ist, dies mysteriöse Stück vergangener Geschichte des Schleiers völlig zu berauben, sondern, daß es einen immer wieder „geheimnisvoll am lichten Tag" anmutet. Immerhin hat das bunte Bild der verschiedenen Hypothesen, die neuerdings aufgestellt wurden, eine Reihe gemeinsamer und einigermaßen feststehender Züge, wie die im folgenden versuchte Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Frage zeigen wird. Dabei handelt es sich, der ganzen Absicht unserer Untersuchung entsprechend, lediglich um die Bemühungen, den Sinn der alttestamentlichen Opferanschauung geschichtlich zu ermitteln. Die Geschichte der einzelnen Opferarten wie die ihres verschiedenen Materials und Rituals wird nur so weit berührt, als

1) Vergl. die Zusammenstellung und Kritik bei Bähr a. a. O. Bd. II S. 269—294. Bährs eigener Erklärungsversuch (a. a. O. S. 210f.) scheitert an der Unhaltbarkeit seiner Voraussetzung, „daß das Opfertier mit seiner Seele und mit seinem Fleische ein Symbol des Menschen sei" (vergl. Delitzsch, Hebräerbrief, S. 738 f,). Das gilt auch von der von dem jüdischen Gelehrten Hoffmann im 1. Halbband seines 1905 erschienenen Leviticuskommentars vertretenen Opfertheorie (vergl. daselbst S. 79—92 und die Besprechung von Bäntsch, Orient. Lit.-Ztg. 1908 Nr. 2). Die übrige Literatur findet sich zusammengestellt bei v. Orelli, Opferkultus des A. T., P. R. E^3 Bd. 14 S. 386.

sie über das rein archäologische Interesse hinaus Beiträge zur Aufhellung des religionsgeschichtlichen Problems liefert, um das es sich handelt.

Der zu besprechende Stoff ordnet sich zweckmäßig unter drei Gesichtspunkten:

1. Welche Absicht lag dem alttestamentlichen Opfer zugrunde?

2. Wie dachte man sich die Erreichung dieser Absicht durch das Opfer?

3. Welche Ansätze zur Verwendung des Opfergedankens in übertragenem Sinne erwuchsen aus dieser Sachlage?

Vorauszuschicken ist noch eine allgemeine Vorbemerkung.

Israel teilte den Opferbrauch mit seiner Umgebung, und zwar brachte es ihn als ein Erbstück seiner Vergangenheit nach Kanaan mit. Dieser Tatbestand, daß das Opfer als „eine aus grauer Vorwelt überkommene und ganz allgemeine Weise die Gottheit zu verehren" gilt, spiegelt sich deutlich in der jehovistischen Geschichtserzählung des Pentateuch. Danach unterliegt es keinem Zweifel, daß „die Praxis des Opfers, und zwar des rechtmäßigen und gottgefälligen weit über die mosaische Gesetzgebung hinausreicht und eigentlich so alt ist wie die Welt selber", während der Priesterkodex „keinen Opferakt vor Moses erwähnt"[1]) und das unterscheidende Merkmal des israelitischen Opfers in dem durch die Gesetzgebung am Sinai bis ins Detail fixierten Opferverfahren sieht. Für die alte Zeit besteht die Besonderheit des Opfers Israels in dem Gotte Israels, dem es dargebracht wird. Daß aber jedes Volk seinen Gott bzw. seine Götter hat und daß sich der normale Verkehr mit der Gottheit wie durchs Gebet so auch durchs Opfer vollzieht, versteht sich für den antiken Menschen ganz von selbst. Um diese Erscheinung in ihrer vollen Tragweite zu würdigen, muß man sich gegenwärtig halten, daß die Menschheit auf dieser Lebensstufe die Fähigkeit des „atheistischen" Denkens noch gar nicht besaß. Die Religion war sozusagen die Luft, in der man atmete, „ein Teil des organisierten sozialen Lebens, in dessen Bereich ein Mensch geboren war und dem er sich ebenso unbewußt anpaßte, wie sich die Menschen dem gewohnheitsmäßigen Brauche der Gemeinschaft anpassen, in der sie leben".[2]) Da der einzelne sich überhaupt nur als Glied der Gesamtheit zum Bewußtsein kam, war auch die Religion in keiner Weise Privatsache, sondern eine durchaus öffentliche Angelegenheit einer kleineren oder größeren Gemeinschaft. Damit ist eine viel stärkere Gleichmäßigkeit in den religiösen Grundvorstellungen gegeben, als sie bei fortgeschrittenerer Individualisierung wahrscheinlich wäre, wenn auch überragende Gestalten keineswegs ausgeschlossen sind.

1) Wellhausen, Prolegomena[5] S. 55 ff.

2) Robertson Smith: Die Religion der Semiten, deutsch von Stübe, S. 15.

Welches aber waren die religiösen Grundvorstellungen der vorprophetischen Religion Israels? Wie man sich auch das vormosaische Stadium israelitischen Glaubens denken mag, ob man ihm mit Stade auf Grund „zahlreicher animistischer Rudimente in der eigentlichsten Domäne des Glaubens und des Kultus“ [1]) in die Kategorie des Geisterglaubens setzt, oder ob man schon auf dieser Stufe einen Gottesglauben mit irgendwie monotheistischer Tendenz voraussetzt,[2]) jedenfalls finden wir auch nach Stade die vordem als separate Kultgenossenschaften organisierten Stämme, nachdem sie zur Staatenbildung fortgeschritten sind, im Westjordanland nicht in „einem Zustand polytheistischer Gottesverehrung“ vor,[3]) sondern „der Grundgedanke der mosaischen Religionsstiftung, daß nur Jahwe in Israel Herr ist“,[4]) erweist sich an volksbildender und zusammenhaltender Kraft den bei der kananäischen Urbevölkerung noch lebendigen „Elementen einer älteren und zwar animistisch-fetischistischen Religion“ [5]) durchaus überlegen, obwohl nicht weniges von der letzteren bei den Jahweverehrern nachwirkte. Auch darüber herrscht in weitesten Kreisen grundsätzliche Übereinstimmung, daß die Verehrung Jahwes in Altisrael kein abstrakter Monotheismus war, der sich, an der Norm des orthodoxen Gottesbegriffs gemessen, als theoretisch korrekt erwiese, sondern daß es sich um eine Monolatrie mit mehr oder weniger starker Tendenz zum praktischen Monotheismus handelte, jedenfalls für das Gros des Volkes;[6]) ferner herrscht Einigkeit darüber, daß der Interessenkreis dieses Gottes für den Durchschnitts-Israeliten inhaltlich durchweg zusammenfällt mit dem Interessenkreis des Volkes, und daß seine Forderungen die idealen Forderungen der Volkssitte darstellen, mit anderen Worten, daß die Religion Israels, soweit sie nicht durch die prophetische Religion über diese Höhenlage hinausgehoben ist, sich zutreffend als „nationale Volksreligion“ charakterisieren läßt.[7]) Endlich läßt sich nicht verkennen, daß die Vorstellungen Israels von seinem Gott durchaus nach menschlicher Analogie gebildet sind. „Anders kann

---

1) Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, S. 516.

2) Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, z. B. meint: „Schon der Jahwe der vormosaischen Zeit war kein gewöhnlicher Berggott; als Gott des bewegten Luftbereiches und als Astralgott hatte er eine umfassendere Bedeutung, an die eine höhere Gottesvorstellung ohne weiteres anknüpfen konnte“ (S. 104). Vergl. auch die Andeutungen Oettlis, Geschichte Israels, S. 51 und 53, über die Religion der Väterzeit.

3) A. a O. Bd. I S. 415. 4) A. a. O. Bd. I S. 516. 5) A. a. O. Bd. I S. 446.

6) Auch Baentsch a. a O. S. 104 gibt zu, daß der von ihm schon für die vorprophetische Zeit postulierte, neben dem „religiösen oder praktischen“ herlaufende „theoretische oder begriffliche Monotheismus“ für die Religion des Volkes keine Geltung bekam.

7) Vergl. Köberle, Sünde und Gnade, S. 31; auch Oettli, Geschichte Israels, S. 122, wo aber zugleich die „ethische Bestimmtheit“ des Gottes Israel schon bei Moses betont wurde.

ihn antikes, wie überhaupt von philosophischen Reflexionen unberührtes Denken sich ja gar nicht vorstellen" und dieser „Anthropopathismus ist ein durchaus gesunder Zug innerhalb der alttestamentlichen Gottesverehrung"[1]). Wenn sich nun der alte Israelit diesem mit lebendigster Plastik vorgestellten Gott mit Opfern nahte, welche Absicht verfolgte er mit dieser Handlung? Damit stehen wir vor der ersten Frage, die uns beschäftigen muß.

1.

Die Absicht, die dem alttestamentlichen Opfer zugrunde lag, ist aus den Anläßen festzustellen, bei denen es dargebracht wurde. Dieselben waren im alten Israel durchaus verwachsen mit dem konkreten Menschendasein. „Hervorgegangen aus den Antrieben und gerichtet auf die Zwecke des Lebens", spiegelte es „dessen bunte Mannigfaltigkeit in sich ab". „Von Jahr zu Jahr kehrte die Obstlese, die Kornernte, die Schafschur wieder und vereinigte die Hausgenossen, vor Jahwe zu essen und zu trinken; daneben fehlte es nicht an weniger regelmäßigen Vorkommnissen, die in wechselnden Kreisen gefeiert wurden. Kein Kriegszug, der nicht auf diese Weise eingeleitet, keine Verabredung, die nicht dadurch perfekt wurde, kein irgendwie wichtiges Unternehmen ohne Opfer. Wenn ein angesehener Gast kommt, so schlachtet man ihm ein Kalb — nicht ohne der Gottheit Blut und Fett darzubringen. Der dem Leben entnommene Anlaß ist also von der heiligen Handlung unabtrennbar und gibt ihr erst Inhalt und Charakter; ein der Situation entsprechender Zweck steckt immer dahinter"[2]). In allen diesen Fällen ist das Opfer von Gebet begleitet, wobei dieser Terminus nicht nur den Dank und die Bitte, sondern auch die preisende Anbetung in sich befaßt. Wellhausen macht[3]) darauf aufmerksam, daß das Verbum התעתיר schlechthin flehen bedeutet, umgekehrt בקש את יהוה „den Jahwe suchen", nicht selten „opfern". Man könnte das Opfer als die plastische Darstellung des Gebets in Fleisch und Blut bezeichnen, wie man das Gebet die Interpretation des Opfers genannt hat. In ihm kommt die Absicht des Opfernden zum Ausdruck, sei es nun die allgemeine Bezeugung der von der religiösen Sitte geforderten Verehrung, oder die feiernde Weihe einer freudigen Erregung auf Grund eines bestimmten Anlasses, sei es die Bezahlung eines Jahwe geleisteten Gelübdes oder ein freiwilliges Dankopfer für erfahrene Hülfe, oder endlich der Wunsch, eine der Gottheit vorzutragende Bitte oder an sie zu richtende Anfrage durch die Opferhandlung wirksam zu unterstützen.

1) Stade, a. a. O. Bd. I, S. 431.

2) Wellhausen Prolegomena[5] S. 75 f. Das Nähere vergl. bei Benzinger, Archäologie[2], S. 365 und Stade a. a. O. Bd. I, S. 497.

3) A. a. O. S. 76.

In allen diesen Fällen ist zunächst ein ungetrübtes Verhältnis zwischen Jahwe und seinen Verehrern vorausgesetzt. Uns interessiert aber besonders die Frage, inwieweit das Opfer schon im alten Israel zur Wiederherstellung des normalen Verhältnisses zur Gottheit diente, wenn dasselbe gestört war. Diese Frage läßt sich nicht loslösen von der Geschichte des altisraelitischen Heilsbewußtseins überhaupt und ist neuerdings von Köberle in einer ausführlichen Monographie über „Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum" in diesem größeren Zusammenhang erörtert worden[1]). Danach erwuchs zwar in Altisrael schon vor ihrer klassischen Ausprägung durch die Propheten langsam die Ueberzeugung von einer „nationalen Gesamtschuld auf Grund seiner Geschichte, unabhängig von dem Wechsel des augenblicklichen äußeren Geschehens". Aber dieselbe blieb doch auf einzelne Kreise des Volkes beschränkt. Das Durchschnittsbewußtsein begnügte sich mit einer „atomistischen Betrachtungsweise". Das momentane nationale Unglück wurde als Äußerung des göttlichen Zornes empfunden, das nationale Wohlergehen als Zeichen göttlichen Wohlgefallens gewertet. Nach diesem, dem unmittelbaren Gefühl des Menschen so selbstverständlichen logischen Schema richtete sich im großen und ganzen auch die religiöse Selbstbeurteilung des einzelnen. Wenn gelegentlich „Vergebungsgewißheit und äußeres Geschick voneinander unabhängig erscheinen", z. B. 2. Sam. 12, 13, so sind das vereinzelte Fälle, Ansätze einer tieferen Auffassung. Wo aber — von Ausnahmen abgesehen — „immer nur erst nachträglich aus der vorhandenen Not auf eine vorhandene Schuld zurückgeschlossen wird, muß notwendig der göttliche Zorn mitunter als eine plötzliche Aufwallung erscheinen, ohne recht motiviert zu sein" (vergl. 2. Sam. 24, 1; 1. Sam. 26, 19). Wie man sich den Zornesaffekt Jahwes mit realistischer Plastik vorstellte, so faßte man auch sein Ablassen vom Zorn mit anthropopathischer Lebendigkeit als wirkliche Stimmungsänderung auf. Eine solche war aber durchaus nicht bei jedem Unrecht erreichbar. Gewisse Kapitalvergehungen verfielen unnachsichtlicher Bestrafung. Ein allgemeines Kriterium für sozusagen apriorische Unterscheidung der vergebbaren Sünden von den unvergebbaren existierte freilich nicht. Ebensowenig finden sich über die Mittel und Wege, die man einschlagen mußte, um die gewünschte Stimmungsänderung herbeizuführen, schon so stereotype Bestimmungen wie in späterer Zeit.

Selbstverständliche Voraussetzung der Vergebung war jedenfalls, daß die Verschuldung als solche anerkannt wurde und das ernsthafte Verlangen vorhanden war, das gestörte Verhältnis zu Jahwe wieder in Ordnung zu bringen. Diese Verurteilung der Tat kam zum Aus-

1) Vergl. besonders Kap. 3 S. 28—52 und Kap. 5 S. 66—86.

druck in den üblichen Zeichen der Trauer und Selbstdemütigung, und das Verlangen nach Wiederherstellung des normalen Verhältnisses äußerte sich in der Bereitwilligkeit, alles zu tun, was Jahwe zu diesem Zweck verlangte.

Welche Bedeutung kam nun in diesem Zusammenhang den Opfern zu, welcher Einfluß wurde ihnen schon im alten Israel zur Tilgung von Schuld beigemessen?

Aus dem Vorherbemerkten geht schon hervor, daß sie keineswegs die Rolle einer conditio sine qua non spielten. Das klassische Beispiel dafür, wie wenig das der Fall war, ist die Antwort Nathans auf Davids Bekenntnis: „Ich habe mich gegen Jahwe versündigt", die ohne Klausel lautet: „So hat dir auch Jahwe deine Sünde vergeben" (2. Sam. 5, 13). Damit ist weiter gegeben, daß man sich die Wirkung des Opfers zur Sündensühne in dieser Zeit keineswegs als von der Gesinnung des Darbringenden loslösbares seelenloses Zauberwerk dachte.[1]) Damit ist zugleich die Vorstellung abgewehrt, als ließe sich durch die Opferhandlung irgendwie ein mechanischer Zwang auf den Willen der zürnenden Gottheit ausüben, wie es z. B. nach babylonischer Anschauung mit Hilfe der richtigen Beschwörungsformel möglich ist.[2]) Die Vergebung hängt für den Israeliten im letzten Grunde einzig von der souveränen Entschließung Jahwes ab. Das schließt aber natürlich für eine lebendige Anschauung nicht aus, daß man Mittel kennt und anwendet, die Stimmung Gottes in der Richtung auf die Gnade zu beeinflussen.

Dahin gehörte nicht selten die Fürbitte solcher Personen, die der beleidigten Gottheit besonders nahe standen und das Recht besaßen, ihr mit Gebet und Opfer zu nahen, während man selbst eine Annäherung vermied. Aber es kam auch vor, daß man sich selber mit einem Opfer an sie wandte, um ihren Zorn zu besänftigen. Wenn es 1. Sam. 3, 14 heißt: „Wahrlich, die Schuld des Hauses Eli soll weder durch Schlachtopfer noch durch Brandopfer jemals gesühnt werden", so ist damit dieser Weg für andere Fälle deutlich als möglich vorausgesetzt. Das wird bestätigt durch die Worte Davids an Saul bei der Begegnung in der Wüste Siph 1. Sam. 26, 19; „Hat etwa Jahwe Dich gegen mich aufgereizt, so mag er Opferduft zu riechen bekommen." Aus der Spärlichkeit derartiger Andeutungen[3])

---

1) Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß roheren Gemütern diese Betrachtung auch damals nahe lag und vermutlich häufig genug angestellt wurde, aber sie war nicht die normale.

2) Köberle a. a. O. S 26. Aus späterer Zeit finden sich Analogien, vergl. die Bemerkung Herrmanns zu Num. 17, 6—15 (P): „Die ganze Geschichte geschieht mechanisch, magisch und sieht aus wie Zauberei. Wie hoch steht dagegen Ex 32, 30! (J)". Die Idee der Sühne usw. S. 69.

3) Hinzuzufügen wäre etwa noch Gen. 8, 20 f. (J), wo Noahs Opfer nach der Sintflut Jahwes Zorn zum Aufhören bringt.

schließt man vielfach, daß das Opfer im alten Israel nur sehr selten als Sühnemittel diente.[1]) Für das gewöhnliche Verhalten des Israeliten in solchen Umständen gilt dann als besonders bezeichnend das Vorgehen Davids, der 2. Sam. 24, 25 erst nach Aufhören der Pest und empfangener prophetischer Weisung opfert.[2]) Man kann fragen, ob es methodisch zulässig ist, aus so gelegentlichen historischen Notizen derartig weitgehende Folgerungen zu ziehen,[3]) oder ob nicht vielmehr der umgekehrte Schluß, den z. B. Herrmann macht, ebenso nahe läge.

Aber die These, daß im alten Israel die kultische Sühne keine besondere Bedeutung gehabt habe, scheint durch eine andere Beobachtung eine starke Stütze zu empfangen. Wellhausen formuliert sie so: „Ascham und Chattath sind Bußen an die Priester, die aber in Gestalt eines Opfers gezahlt werden. Von dieser für den Priesterkodex überaus wichtigen Opferart findet sich nun vor Ezechiel im Alten Testament keine Spur".[4]) Nach Orelli[5]) wird diese Ansicht freilich schon durch Hosea 4, 8 widerlegt.[6]) „Daß das Ascham schon vor dem Exil üblich war, beweist die exilische Verwendung Jes. 53, 10." Was nun die Hoseastelle anbetrifft, so ist die Auslegung der Worte חַטַּאת und עָוֹן in dem Satze חַטַּ֣את עַמִּ֔י יֹאכֵ֑לוּ וְאֶל־עֲוֹנָ֖ם יִשְׂאוּ֙ נַפְשָׁ֔ם eben strittig. Wellhausen nennt die Beziehung der Worte auf Sünd- und Schuldopfer „ein schauderhaftes Raffinement" der Exegeten und findet seinerseits die Sünde und Verschuldung, die Hosea meint, in dem Opferdienst überhaupt, wie er vom Volke getrieben wird (8, 11 Amos 4, 4).[7]) Auch wenn man über die Richtigkeit dieser Auffassung

---

1) Vergl. besonders Stade a. a. O. Bd. I S. 497, aber auch Köberle a. a. O. S. 82

2) Immerhin erscheint es auch dort als Wirkung der von David auf der Tenne Arawna dargebrachten Brand- und Heilsopfer, daß sich Jahwe dem Lande wieder günstig stimmen ließ und die Seuche von Israel abgewehrt wurde. Das schwächt Stade ab, wenn er a. a. O. sagt: „Durch die Annahme des Opfers ist das Ende des Zorns bezeugt (!) und das der Plage besiegelt."

3) Interessant ist ein Vergleich der beiden Auflagen von Benzingers Archäologie auf diesen Punkt. Die Aussagen der zweiten Aufl. S. 365 lauten wesentlich vorsichtiger und zurückhaltender als die der ersten S. 437, die Stades Auffassung genau reproduzierten. Vergl. auch J. Herrmann a. a. O. S. 53: Bei der Dürftigkeit der Nachrichten über den vorexilischen Kult in Israel „hindert nichts, daß wir diese Nachricht als Zeugnis einer allgemein verbreiteten Ansicht auffassen". Dafür, daß die Idee einer jährlichen Sühnefeier uralt ist, könnte man weiter das Passah Ex 12 anführen, Herrmann a. a. O. S. 92. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients S. 420, wagt sogar die Behauptung: „Das Bestreichen der Türpfosten mit Blut setzt für die Religion der ‚Väter' eine Bekanntschaft mit einem Sühnopfer voraus, von dem unsere Quellen der israelitischen Urgeschichte nichts wissen." Dieser Ritus „ist für die vorisraelitische Zeit Kanaans bezeugt durch die Auffindung von Masseben an den Häusern (S. 317), die an Stelle der Türpfosten mit Blut bestrichen wurden" (S. 325).

4) Vergl. die nähere Begründung Prolegomena [5] S. 72 f.

5) P. R. E.[3] Bd. XIV S. 397.

6) Vergl. auch Stade, Bibl. Theologie S. 165: „Nach Hosea 4, 8 ist das Chattât-Opfer ein Subsistenzmittel der Priester." 7) Das Nähere vergl. Prolegomena [5] S. 73 f.

weniger zuversichtlich denkt als ihr Urheber, so behält doch eins seiner Argumente gegen die bestrittene Auslegung großes Gewicht, nämlich die Tatsache, daß „Avon kein technischer Ausdruck der Kultussprache ist und zweitens nichts bedeutet, was nach dem Priesterkodex eine rituelle Sühne überhaupt nur zuläßt". Immerhin brauchte in letzterer Beziehung die ältere Zeit, die ja auch später noch fließenden Grenzen hier noch nicht so deutlich gezogen zu haben. Wie dem auch sei, jedenfalls wird man Wellhausen darin Recht geben müssen, daß, selbst wenn Hosea an dieser Stelle wirklich Bußen an die Priester im Auge habe, damit noch nicht ausgemacht sei, daß er dieselben in Form von Opfern kannte. „Denn das Essen kann ebensogut leben von als verzehren bedeuten, und daß es schon damals an die Priester zu zahlende Strafen gegeben hat, leugnet niemand." Also die Hoseastelle allein wird schwerlich imstande sein, die Beweislast für das Vorhandensein von Ascham und Chattath als Opfer schon in dieser Zeit zu tragen. Man wird sich nach zuverlässigeren Stützen umsehen müssen. Die fünf goldenen Mäuse, die die Philister nach 1. Sam. 6, 3 ff. als Ascham der zurückgebrachten Lade hinzufügen, scheiden hier aus. Dagegen werden 2. Kön. 12, 17 כֶּסֶף אָשָׁם und כֶּסֶף חַטָּאוֹת als Einnahmen der Tempelpriester erwähnt. Das sind ja nun zweifellos Geldabgaben. Es fragt sich, in welchem Verhältnis dieselben zu den bei Ezechiel sicher vorliegenden Opferarten stehen. Wellhausen, Smend[1]) u. a. sehen in ihnen reine Geldbußen, aus denen nicht lange vor Ezechiel die beiden Opferarten erwuchsen, während Köberle[2]) und Stade[3]) die entsprechenden Opfer für das Ursprünglichere halten, da die Naturalleistung immer das Primäre sei gegenüber der als Ablösung zu verstehenden Geldleistung. Dem entsprechend übersetzt Stade כֶּסֶף חַטָּאת durch Silber für ein Chattât-Opfer[4]) und auch Köberle scheinen die beiden Ausdrücke „alte termini technici zu sein, von denen אָשָׁם möglicherweise anfangs keine Beziehung zum eigentlichen Opfer gehabt hat"[5]). Wenn man sich diese Auffassung, deren Begründung etwas Einleuchtendes hat, aneignet, wird man geneigt sein, auch in Jes. 53, 10 das אָשָׁם als Schuldopfer zu verstehen[6]), zumal dieser Sinn der Gesamtstimmung des Kapitels am meisten entspricht.

1) Alttestamentliche Religionsgeschichte[2] S. 143.

2) A. a. O. S. 81. 3) Bibl. Theologie S. 176 f.

4) Vergl. auch Stade, Geschichte usw. Bd. II S. 254, wo die Chattât als „Weiheopfer, durch welches Personen oder Dinge ihren profanen Charakter verlieren, den Charakter eines Eigentums Gottes erhalten", für uralt erklärt wird. Auch die Übertragung dieser Weihe auf die Sühne, d. h. „Wiederweihung eines entweihten Heiligtums" durch den gleichen Opferritus gilt Stade als sehr alter Brauch.

5) Auf die komplizierte Frage nach dem Unterschied zwischen den beiden Opferarten einzugehen, erübrigt sich in diesem Zusammenhang.

6) Falls man es nicht etwa mit Duhm durch Konjektur beseitigt.

Im übrigen hängt die Frage nach der Bedeutung der kultischen Sühne im alten Israel natürlich aufs engste zusammen mit der Frage nach der Entstehung des Gesetzes überhaupt. Je mehr man bei der Altersfrage Ernst macht mit der Unterscheidung zwischen der im Priesterkodex vorliegenden schriftlichen Form und den hier fixierten Stoffen und dementsprechend stark mit der Möglichkeit rechnet, „daß sich auch in der rituellen Gesetzgebung des Pentateuch teilweise uraltes Material erhalten hat“,[1]) um so näher liegt es, auch für die alte Zeit nicht nur gelegentliche Sühnopfer des einzelnen oder der Gesamtheit in außerordentlichen Fällen anzunehmen, sondern auch für den offiziellen Kultus regelmäßige Opfer zu dem speziellen Zweck der Sündensühne vorauszusetzen. Damit wäre die These Wellhausens, daß der Kultus an den großen Festen im alten Israel „auf die Sünde und ihre Sühne keine Beziehung hatte,“[2]) bestritten. Eine gewichtige Gegeninstanz wird freilich neben anderen Schwierigkeiten[3]) immer die Beobachtung bleiben, daß die Festfeier der früheren Zeit und gerade das sich anschließende Opfermahl im Unterschied von dem düsteren Ernst des nachexilischen Opferdienstes den Charakter des nicht selten ausgelassenen Sichfreuens vor Jahwe trägt. Und wenn von Orelli[4]) sich auch mit Recht gegen eine zu schematische Verallgemeinerung dieses Unterschiedes wendet, so hat man, von der allzu pointierten Kontrastierung der Zeiten abgesehen, bei den geistvollen Ausführungen Wellhausens über die Wirkungen der Zentralisation des Kultus im Zusammenhang mit der nationalen Katastrophe auf die innere und äußere Umgestaltung des Opferwesens[5]) doch immer wieder den Eindruck überwiegender Wahrscheinlichkeit, besonders was den religiösen Stimmungsunterschied im großen und ganzen anbetrifft.

Wie man aber darüber auch denken mag, ob man schon der alten Zeit ein intensives Sühnebedürfnis zuschreibt, dessen ursprüngliche Formen im Priesterkodex zu „schematischer Ausgestaltung“ gekommen sind, oder ob man den Knotenpunkt der Entwicklung ins siebente Jahrhundert verlegt, „welches für das Mysterium der Sühne und des Blutvergießens sehr empfänglich und in der Einführung neuer Kultusgebräuche recht fruchtbar gewesen zu sein scheint“,[6]) darüber herrscht jedenfalls allgemeine Übereinstimmung, daß im Kultus des älteren Judentums der gesamte Opferdienst unter den durchgehenden Gesichtspunkt der Sühne

1) Vergl. die Ausführungen Köberles a. a. O. S. 30 f. und die bedeutend konservativeren von J. Robertson, Die alte Religion Israels usw., zweite Aufl. der dtsch. Übersetzung S. 120.

2) Vergl. Israelitische und jüdische Geschichte[4] S. 100 f.

3) Z. B. der Nichterwähnung derartiger Opfer Deut. 12, wo sie fast nicht fehlen durften.

4) P. R. E.[3] Bd. 14, S. 397. 5) Prolegomena[5] S. 76 ff. 6) Prolegomena[5] S. 74.

gerückt ist. „In dem Maße, wie die speziellen Anlässe und Zwecke der Opfer wegfallen, tritt ein gleicher allgemeiner Anlaß hervor, die Sünde und ein gleicher allgemeiner Zweck, die Sühne. Im Priesterkodex ist bei allen Tieropfern das eigentliche Mysterium die Sühne durch das Blut. Am reinsten ausgebildet erscheint dieselbe bei den Sündopfern . . . Den Gipfel der Sühnezeremonien bildet der große Versöhnungstag, er ist der Schlußstein des ganzen Systems und bezeichnet dessen Geist am besten. Heiligkeit und Sühne gehören zusammen.“[1]) Nun erfolgt zwar die Sühne auch nach dem Gesetz „in besonderen Fällen nicht auf dem Wege des ordnungsmäßigen Opfers (vergl. Num 17, 11 ff.; 25, 13)“.[2]) Aber das sind eben außerordentliche Fälle, in denen übrigens bezeichnenderweise es doch der Hohepriester Aaron bezw. sein Enkel Pinehas ist, der dem Volk die Sühne verschafft, im ersten Falle sogar mit am Altarfeuer entzündetem Rauchwerk. Und wenn nach Ex. 28, 38 die Heiligkeit des Hohepriestertums eine beständige Sühne der Gemeinde darstellt, so ist hier ebenfalls der indirekte Zusammenhang mit der kultischen Sühne deutlich. So kommt denn auch Köberle trotz der angeführten Stellen zu dem Ergebnis, daß „im wesentlichen die Sühne doch an den Kultus geknüpft ist“.

Es ist bisher als selbstverständlich angenommen worden, daß das in der Opferordnung der späteren Zeit sich so lebhaft äußernde Sühnebedürfnis zur psychologischen Unterlage ein gesteigertes Sündenbewußtsein habe, dessen Beseitigung eben auf diesem Wege bezweckt werde. Diese Annahme, daß die Sühne sich auf die Sünde beziehe, ist bekanntlich von A. Ritschl im II. Band seines Hauptwerkes[3]) energisch bestritten worden. Nach seinen ausführlichen Darlegungen würde es „ein grober Fehler sein, wenn man die Bedeckung der im Bunde mit Gott stehenden Israeliten durch die Opferhandlungen auf den Schutz vor dem göttlichen Zorne bezöge“.[4]) Sie haben vielmehr den vollen Bestand der Bundesgnade zur Voraussetzung, und der Zweck der priesterlichen Handlungen besteht nach Ritschl lediglich in einer Schutzbedeckung der Opfernden vor der Leben vernichtenden Macht des Antlitzes Gottes. Und zwar schließt diese Schutzbedeckung der Bundesgenossen Gottes als vergänglicher Wesen „im allgemeinen keine Rücksicht auf die Sünden derselben ein, sondern nur die Rücksicht darauf, daß sie geschaffene Menschen sind.“[5])

Diese „durch ihre Einfachheit und Geschlossenheit imponierende“ (Schmoller) These, die von H. Schultz mit gewissen Modifikationen akzeptiert wurde, wird gegenwärtig allgemein als völlig unhaltbar

---

1) Wellhausen, Israel. und jüd. Geschichte S. 187, vergl. auch Köberle a. a. O. S. 316. 2) Köberle a. a. O. S. 316. 3) I. Aufl. S. 68—81; 185—195. 4) A. a. O. S. 207. 5) A. a. O. S. 204; vergl. auch S. 207.

abgelehnt. Das macht ein eingehendes Referat über ihre nähere Begründung[1]) und eine ausführliche Reproduktion der verschiedenen Widerlegungen überflüssig.[2])

Nur zwei Punkte erfordern eine gesonderte Betrachtung, weil sie von Wichtigkeit sind für die weitere Untersuchung.

Zunächst handelte es sich um den Sinn des kultustechnischen Terminus kipper. Hofmann hatte im Schriftbeweis[3]) neben כִּי in der Bedeutung = bedecken ein anderes von כֹּפֶר als Denominativ abgeleitetes Verbum כִּי aus dem Sprachgebrauch zu eruieren versucht, das als solches jedes Tun bedeuten kann, das die Wirkung eines כֹּפֶר hat. Damit ergäbe sich für die betreffenden Stellen als Sinn von כִּי „durch Entrichtung eines Äquivalents beseitigen". Dieser Sinn paßt aber nach Ritschl[4]) so wenig zu den Stellen, als die grammatische Behauptung bewiesen ist. Er seinerseits will das Wort כֹּפֶר als Schutzgeld oder Lösepreis verstehen, und der Unterschied dieser Erklärung von der Hofmannschen stellt sich nach seinen eigenen Worten so: „Nach Hofmann soll das Wort ursprünglich bedeuten, ‚das, was sich in Hinsicht gleichen Wertes mit etwas anderem deckt', was also in abgeleiteter Weise auch als Mittel des Schutzes, der Befreiung und Erlösung eines gleich werten Gegenstandes gebraucht werden könnte. Hingegen bedeutet das Wort wirklich ursprünglich ‚Schutzmittel'; in dieser Bedeutung bezeichnet es aber in abgeleiteter Weise auch solche Gaben, welche wegen ihres Wertes den Empfänger zum Schutz von Personen vor drohenden Übeln oder zu ihrer Befreiung aus drohender Gefahr bewegen können. Die Anwendung des Wortes כֹּפֶר in diesem Sinne steht auch in allen hierher gehörigen Stellen des Alten Testaments nur in Relation zu dem Gedanken der Billigkeit, nicht zu dem Gedanken des Rechtes; hierdurch aber wird bestätigt, daß eine eigentliche Äquivalenz des

1) Vergl. darüber J. Herrmann a. a. O. S. 12—16, und kürzer Köberle a. a. O. S. 316 f.

2) Die erste gab in freundschaftlich schonender Weise E. Riehm, Der Begriff der Sühne im Alten Testament, Str. Kr. 1877, bes. S. 76 f., der kapper noch mit Ritschl als „beschützen" faßt, das Schutzbedürfnis aber von der Sünde ableitet, vergl. den kritischen Bericht über diese Ausführungen von Baudissin, Th. Lit.-Ztg. 1878 Nr. 1 S. 1—3, wo eine interessante Mittelstellung unter überwiegender Hinneigung zur Auffassung Riehms eingenommen wird. Schon weit schärfer polemisierte v. Orelli, Einige alttestamentliche Prämissen zur neutestamentlichen Versöhnungslehre Z. K. W. und K. L. 1884 S. 173 ff., der u. a. gegen Ritschl mit großem Recht hervorhob, daß der Unterschied zwischen Irrtumssünden und Sünden der Auflehnung wie der zwischen ordentlichen und außerordentlichen Opfern ein fließender ist (S. 179). Am einschneidensten wurde aber „die rein dogmatische, ungeschichtliche Art der Untersuchung" Ritschls kritisiert von Schmoller, Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opferthora, St. u. Kr. 1891, bes. S. 247 ff., dessen Darlegungen sich Köberle a. a. O. S. 316 ff. fast in allen Punkten anschließen kann. Vergl. ferner Kautzsch in Dictionary of the Bible, Extra volume S. 721 Anm.

3) 2. Hälfte 1. Abt. 2. Aufl. 1859 S. 230—291. 4) A. a. O. S. 76.

Wertes eines כֹּפֶר mit dem verglichenen Gegenstande gar nicht im Gesichtskreise des Gebrauchs des Wortes liegt".[1]) Dieser Deutung von כֹּפֶר entspricht es, daß für Ritschl das Verbum כִּפֶּר ein „Bedecken" bedeutet, das „dazu dient, die eigentümliche Bewegung oder Tätigkeit einer Person oder eines mit Kraft begabten Gegenstandes zu verhindern oder unwirksam zu machen",[2]) d. h. aber im Zusammenhang der Opferanschauung Ritschls nichts anderes als: eine schützende Bedeckung der die Gegenwart Gottes suchenden Kreaturen vor der vernichtenden Erhabenheit seines Angesichtes herbeiführen.

Diese ganze Kombination wird nun aber, soweit sie sich auf sprachlichen Erwägungen aufbaut, durch eine Reihe neuerer Beobachtungen sehr in Frage gestellt. Noch Schmoller ging in seiner zitierten Abhandlung unbedenklich bei כי von der sinnlichen Grundbedeutung „bedecken" aus, die sich auch im Arabischen findet. Dieselbe liegt zwar im Hebräischen nie mehr im eigentlichen Sinne vor. Aber für diese Auffassung spricht nach Stade,[3]) „daß in Gen. 32, 21 in der Redensart כִּפֶּר פָּנִי פִּי בַּמִּנְחָה noch das Bild zutage tritt, in dem der Sprachgebrauch wurzelt".[4]) Dagegen würde nach Herrmann Jes. 28, 18, wenn die Lesart richtig ist,[5]) die Bedeutung „abwischen, austilgen" nahe liegen. Diesen Sinn hat die Wurzel auch in anderen semitischen Sprachen, z. B. im Syrischen. Besonderen Wert legt man neuerdings auf die Feststellung, daß auch im Assyrischen die Grundbedeutung nicht „bedecken" ist. Zimmern äußert sich darüber[6]) wie folgt: „Eine der hauptsächlichsten Handlungen, die der Beschwörungs- und Sühnepriester (âsipu) vornimmt, ist die des kuppuru (Infin. Piel mit dem entsprechenden Substantiv takpirtu), d. i. abwischen (von Schmutz) zum Zwecke der Lustration. Dieses kuppuru wird sowohl an Personen vorgenommen als an Sachen. Sicher ist dieses im babylonischen Sühneritual als terminus technicus verwendete kuppuru identisch mit hebräisch כִּפֶּר, der technischen Bezeichnung für ‚sühnen' in der Priestersprache, für das es auch die im Hebräischen selbst wohl nicht mehr durchgefühlte Grundbedeutung ‚abwischen' sichert. Weiter aber ist sehr wahrscheinlich, daß hebräisch כִּפֶּר wenigstens als spezifisch kultustechnischer Ausdruck in der Bedeutung ‚sühnen' nicht genuin hebräisch ist, sondern erst auf Grund des babylonischen kultustechnischen Gebrauches von

1) A. a. O. S. 80.

2) A. a. O. S. 76.

3) Bibl. Theol. S. 167.

4) Doch vergl. Robertson Smith, The Old Testament in the Jewish Church[2], p. 381: the phrase חלה פנים = כפר פנים is not decisive, though on the whole it seems easiest to take this to mean „to wipe clean the face", blachened by displeasure, as the trials say „whiten the face".

5) Was freilich sehr zweifelhaft ist, vergl. darüber J. Herrmann a. a. O. S. 4.

6) In Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament[3], hernusgegeben von Zimmern und Winckler S. 601f.

kuppuru in Aufnahme gekommen ist."[1]) Eine solche direkte Beeinflussung, wie Zimmern sie in dem letzten Satze für sehr wahrscheinlich erklärt, läßt sich nun freilich „bis jetzt in concreto nicht erweisen, da die kultische Kapparah in Israel uralt ist (vergl. 1. Sam. 3, 14) und eine Entlehnung aus der babylonischen Kultustechnik in exilischer Zeit unwahrscheinlich ist; kennt doch schon Ezechiel kipper als solchen term. techn."[2]) Auch die allgemeinere Beobachtung, daß trotz ursprünglich gleichartiger psychologischer Anregungen „die ausgebildete Kapparah des P. C. mit den babylonischen Sühneriten sehr wenig gemeinsam hat",[3]) macht eine nachträgliche Entlehnung des hebräischen כִּפֶּר in seiner spezifisch kultustechnischen Bedeutung von dem babylonischen kuppuru nicht besonders einleuchtend. Dazu kommt noch, daß nach den jüngsten Untersuchungen Schranks über die „Babylonischen Sühnriten"[4]) kuppuru im Assyrischen gar nicht der spezifisch terminus für „Sühnen" ist, sondern ursprünglich eine Einzelhandlung bezeichnet, für die der von Zimmern vorgeschlagene Sinn = abwischen gar nicht zutrifft, denn wenn es auch „im jetzigen Ritual oft mit Waschung und Abwischung zusammenhängt, so ist es doch damit nicht identisch". Vielmehr erscheint „in einem besonders charakteristischen Text das kuppuru eingegliedert in eine Reihe von Hand- und Kunstgriffen rein medizinischer Technik mit dem Sinn von ‚bestreichen'". Daraus hat sich erst die allgemeinere Bedeutung entwickelt, die es mit einer Reihe anderer gleichwertiger Ausdrücke teilt. „Sie umfaßt die Summe aller kultischen Handlungen, die um den ursprünglichen Kern des Bestreichens kristallisiert, die Befreiung des Menschen von Krankheit, Bann und Dämonen bezweckten und ihn in den normalen Zustand versetzen sollten."

Wir müssen die Entscheidung dieser Frage den Assyriologen überlassen und konstatieren nur die für unsere Untersuchung wichtigen Folgerungen aus der Sachlage. Selbst wenn sich die Aufstellungen Zimmerns in bezug auf die sachliche Gleichheit des assyrischen kuppuru mit dem hebräischen kipper als unhaltbar erweisen sollten, so bleibt doch die Tatsache der sprachlichen Verwandtschaft beider Ausdrücke bestehen, mag man sie nun mit Zimmern auf hebräische Entlehnung, oder — was uns wahrscheinlicher scheint — auf Gleichheit des Stammes zurückführen. Und in diesem Zusammenhang bleibt es bemerkenswert, daß die kultische

---

1) Vergl. ferner Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion S. 91 ff.; Keilinschriften und Bibel S. 29 f. P. Haupt, Babylonian Elements in the Levitical Ritual in Journal of Biblical Literature Vol. XIX 1900 Part. I S. 61. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients[2] S. 428.

2) Köberle a. a. O. S. 19, vergl. auch S. 318.

3) Das Nähere vergl. bei Köberle a. a. O. S. 318.

4) Leipziger Semitische Studien, herausgegeben von A. Fischer und H. Zimmern III, 1, vergl. besonders S. 81—96, speziell die Zusammenfassung S. 95f.

Sühne, in deren Sprachgebrauch der terminus kuppuru zweifellos wurzelt, in Babylonien „nirgends den Zweck hat, den Menschen vor der Gottheit zu schützen, sondern vielmehr ein Reinigungs-, Heilungs- und Exorzismusakt ist",[1]) eine Auffassung, die durch die Schranksche Monographie in vollem Umfang bestätigt wird.[2])

Wieviel Gewicht man dieser Feststellung für den hebräischen Sühnebegriff beimessen will, wird freilich davon abhängen, wie man über die hier in Frage kommenden religionsgeschichtlichen Zusammenhänge im allgemeinen denkt. Glaubt man mit Robertson Smith,[3]) daß das Material der Keilinschriften für die Untersuchung der „traditionellen für die alten Semiten charakteristischen Religion nur mit Vorsicht zu benutzen ist", weil die Kultur Assyriens und Babyloniens sehr wahrscheinlich ein starkes vorsemitisches Element enthalte, so wird man sich in erster Linie an etwaige Analogien zu den israelitischen Bräuchen in den anderen semitischen Religionen, besonders der altarabischen, halten, soweit sie für uns erkennbar ist. Nimmt man dagegen mit A. Jeremias[4]) an, „daß die Unsicherheit in der Frage, wie weit die Babylonier ‚Semiten' sind, für kultur- und religionsgeschichltiche Fragen nicht von entscheidender Bedeutung ist," weil die altbabylonische Kultur auf jeden Fall Gemeingut der gesamten altorientalischen Welt sei, so wird man die Resultate einer Vergleichung der hebräischen und der babylonischen Sühneanschauung naturgemäß höher einschätzen. Welchen Standpunkt man aber auch in dieser methodischen Frage einnehmen mag, so viel ist von vornherein klar, daß „die Etymologie als solche, und vollends eine aus fremden Sprachen entnommene arabische oder assyrische darüber, was die alten Israeliten unter kipper sich dachten, nicht zu entscheiden vermag, wenn sie auch zur Ermittelung des ursprünglichen Sinnes beitragen kann".[5]) Aber nicht einmal diesen bescheidenen Dienst kann die Etymologie in unserem Falle leisten, weil die „sinnliche Grundbedeutung"[6]) der Wurzel so außerordentlich problematisch

1) Köberle a. a. O. S. 318. 2) Vergl. daselbst S. 89.

3) Religion der Semiten, deutsche Ausgabe S. 10. Vergl. auch Curtiß, Ursem. Religion im Volksleben des heutigen Orients, S. 35f.

4) Das Alte Testament usw., 2. Aufl. S. 3, Anm. 1.

5) Köberle a. a. O. S. 18.

6) Schrank wendet sich a. a. O. S. 83, Anm. 1, in bemerkenswerter Weise gegen die Berechtigung, in solchen Fällen überhaupt von einer „Grundbedeutung" zu sprechen. „Der Gang der sprachlichen Entwicklung vollzieht sich nicht so, daß aus einem allgemeinen Begriff andere allgemeine oder besondere abgeleitet werden. Man überträgt vielmehr Ausdrücke, die in einem Sondergebiet heimisch sind, auf fremde oder verwandte Gebiete, und so bildet sich schließlich ein Abstractum; von ‚Grundbedeutung' und ‚Ableitungen' sprechen heißt, den geschichtlichen Gang der Wortbildung aus Stämmen und Wurzeln auf die Bedeutungsentwicklung fälschlich übertragen."

bleibt. Damit erweisen sich die von Ritschl auf die früher allgemein angenommene Fassung von כפר = bedecken basierten Schlüsse auf den Sinn des alttestamentlichen Opfers als unhaltbar.

Diesem Tatbestande Rechnung tragend, verzichtet denn auch J. Herrmann in seiner schon mehrfach erwähnten monographischen Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper unter dem Titel „Die Idee der Sühne im Alten Testament" ausdrücklich darauf, von כפר = bedecken auszugehen. Er übersetzt das Verbum, ohne daß damit irgend etwas über die Bedeutung präjudiziert sein soll, je nachdem durch „sühnen, Sühne schaffen, Sühnegebräuche vollziehen", oder gibt es unter Verwendung des nachkanonischen Substantivs Kappara mit „kappara schaffen, kappara vollziehen" wieder. Inhaltlich näher bestimmt wird der Terminus lediglich durch die Zusammenhänge, in denen er vorkommt. Wir stellen im folgenden die allgemeinsten Resultate dieser eingehenden exegetischen Untersuchung, soweit sie sich auf die Frage nach dem Zweck der Sühne beziehen, kurz zusammen. Sie lassen sich aus den Zusammenfassungen am Schluß der einzelnen Abschnitte und dem die Schrift abschließenden Kapitel „Verbindungslinien" leicht erheben. Darnach handelt es sich bei den Koferstellen immer um „einen Ersatz für Leben, und zwar ist in den meisten Fällen Ersatz im Sinne von Äquivalent zu verstehen. Wo an eine Kompromißzahlung gedacht ist, steht doch im Hintergrund der Gedanke, daß eigentlich der volle entsprechende Wert gezahlt werden müßte. Gewöhnlich ist betont, daß bei dem, welchem das Leben jemandes verhaftet war, gegen den Schuldverhafteten Zorn bestand, welcher durch die Zahlung des Kofer beseitigt wird."[1]) An diese Bedeutung von כֹּפֶר schließt sich die Verwendung von כפר außerhalb von P. und Ezechiel vielfach direkt an. So, wenn der Terminus gebraucht wird in Fällen, wo ohne die Sühneleistung das Leben der Rache verfallen würde, um die Umstimmung eines schwer Geschädigten oder Beleidigten durch Geschenke oder die Entrichtung des rechtmäßigen Kofer bei einem Morde zu bezeichnen, womit dann zugleich die Versöhnung der als Schützerin des Rechts mitbeleidigten Gottheit herbeigeführt wurde. Von כפר in diesem Sinne sprach man auch dann, wenn eine direkt gegen Gott gerichtete Verschuldung den Schuldigen mit lebenvernichtendem Zorn bedrohte, und die Gottheit durch eine Leistung, die den Vergleich mit der Verschuldung aushalten konnte, zur Vergebung veranlaßt werden sollte. Von hier aus wurde כפר endlich einfach synonym zu „vergeben", doch immer so, daß die Aussicht auf vernichtende Strafe im Falle des Versagens den dunklen Hintergrund bildete, von dem sich die Vergebung als Heil und Leben leuchtend abhob. Es war „eine herbe und feine religiöse Gedankenverbindung, welche כפר zu einem Ausdruck für vergeben werden ließ".[2]) Bei Ezechiel ist כפר dann schon

1) S. 43. 2) S. 99.

kultischer terminus technicus geworden. Der Zweck der Kapara ist hier die Befreiung der Kultstätte von der kultischen Unbrauchbarkeit, d. h. die Wiederherstellung kultischer Reinheit und Heiligkeit mittels Blutmanipulation, eine Art Universalreinigung von allen im Laufe des verflossenen Zeitraums erlittenen Befleckungen. Bei der außerordentlichen Sühne in den geschichtlichen Berichten von P. steht wieder der Gedanke im Vordergrunde, daß dadurch Gottes Zorn und lebenvernichtende Strafwirkung beendigt werden, während der Sprachgebrauch in den gesetzlichen Abschnitten von P. sich stark mit dem Ezechiels berührt. כפר bezeichnet hier als kultischer terminus technicus die Bewirkung von Reinheit und Heiligkeit im Sinne der priesterlichen Religion mittelst Sündopferblutmanipulation. Diese findet statt a) wo es sich darum handelt, den Altar kultisch verwendbar zu machen (so auch bei Ezechiel), oder auch die zu Priestern bestimmten zur Ausübung des Kultus fähig zu machen. b) Zum Zwecke levitischer Reinigung, welche die Wiederanteilnahme am Kultus ermöglicht. c) Als Mittel, Sündenvergebung zu erlangen, bei Verfehlungen gegen irgend eines der Gebote Jahwes, sofern dieselben den Sünder nicht ohne weiteres aus der Gemeinde hinausstoßen, in umfassendster Weise am großen Versöhnungstag (Lev. 16), wo es sich um die Beseitigung der Sünden und Erlangung der Vergebung für sie handelt, insofern sie die Kultstätte beflekt haben.

Aus diesen Feststellungen Herrmanns geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß die Ritschlsche These nicht nur an der etymologischen Unsicherheit der Wurzel כפר, sondern auch an der aus den Zusammenhängen seiner Verwendung gewonnenen Bedeutung des Verbums scheitert, zumal, wenn man nicht mit Ritschl den gesetzlichen Sprachgebrauch willkürlich vom außergesetzlichen isoliert. Nirgends tritt als Zweck der Kapparahandlung die Schutzbedeckung der vergänglichen Kreatur vor der vernichtenden Erhabenheit des göttlichen Angesichts hervor. Dagegen könnte es noch fraglich erscheinen, ob der Zweck der gesetzlichen Opfer wirklich überall in der Sündensühne bestehe.

Damit stehen wir bei dem zweiten Punkt, der einer besonderen Besprechung bedarf. Wie verhält es sich eigentlich mit dem Sündenbegriff innerhalb der gesetzlichen Opferordnung?

Ritschl macht zur Begründung seiner Behauptung, daß die Kappara keine Rücksicht auf die Sünde nehme, darauf aufmerksam, daß Übertretungen aus Versehen und Zustände körperlicher Unreinheit in gleicher Weise ein Chattathopfer nötig machen, ja, daß Kappara sogar an Gegenständen, Heiligtümern, Häusern stattfindet. Diese persönlichen und lokalen Befleckungen seien nun offenbar gar nicht „ethisch". Wie Ritschl das meint, wird besonders deutlich aus folgenden Sätzen, die erst in der zweiten Auflage hinzugefügt wurden: „Man soll doch nicht mit dem Begriff Ethisch ungenau verfahren.

Indem die willkürlichen und unvermeidlichen Zustände körperlicher Unreinheit, zu deren religiöser Beseitigung die Sündopfer angeordnet sind, als Sünde geachtet werden, werden sie eben einer Beurteilung unterworfen, die uns nicht als ethisch gilt. Nach unserem Verständnis der Sünde gemessen, sind vielmehr diese Anlässe zu Sündopfern nur Modifikationen der menschlichen Schwäche und Vergänglichkeit, welche gemäß der althebräischen Gottesidee besonderer Deckung bedarf, um vor dem erhabenen Gott zu bestehen."[1]) Und auf der folgenden Seite bemerkt er zu den an Gegenständen zu vollziehenden Kappariten: „Daß hier ein eigentlich ethischer Gesichtspunkt in unserem Sinne des Wortes hervortrete, kann doch nicht mit Recht angenommen werden, denn ethisch gemessen haftet die Sünde nur an Personen; und was hat das aussätzige Haus mit dem ethischen Begriff von Sünde gemein?"

Diesen dogmatischen Argumentationen hat schon v. Orelli die dem Historiker geziemende Zurückstellung der ihm geläufigen Kategorien entgegengehalten, wenn er sagt:[2]) „Diese Beurteilung nach unserem Maßstab müssen wir in einer historischen Untersuchung rund abweisen, da sie den geschichtlichen Bestand geradezu umkehrt. Statt daß sich nach hebräischer Anschauung der Anlaß des menschlichen Sündopfers auf menschliche Schwäche und Vergänglichkeit zurückführen ließe, ist umgekehrt diese nach alttestamentlicher Vorstellung in den betreffenden Fällen unter den Begriff der Sündhaftigkeit zu subsummieren."[3]) Er macht dann noch speziell zur Kapparahandlung an dem aussätzigen Haus darauf aufmerksam, daß Lev. 14, 49—52 ausdrücklich von seiner Entsündigung gesprochen wird. Ebenso deutlich lauten die Äußerungen Schmollers zu Ritschls „lehrreicher" Beweisführung: „Sobald man unsere ethischen Begriffe einmischt, kommt man nur zu starker Mißdeutung der Tora. Das ist ja gerade ihre Eigentümlichkeit, daß sie auch den ethischen Mangel, das, was wir Sünde nennen, als Flecken, Makel, Verunreinigung auffaßt, daß sie aber auch leibliche Schäden, selbt den Aussatz am Hause als Anstoß für Gott ansieht und bei solchen Dingen mit demselben Nachdruck auf Lustration dringt, wie bei den Verletzungen göttlicher Anordnung und eigentlich sittlichen Verfehlungen. Man verkennt die Tora, wenn man als ihre oberste Absicht ethische Unterweisung oder Erziehung des Volkes zum Guten ansieht. Ihr erster Zweck ist vielmehr, alles, was irgendwie Gott einen Anstoß geben, ihn beleidigen, verletzen könnte, fernzuhalten, Verletzungen des Heiligkeitscharakters des Landes, Volkes, Lagers, der Wohnung Gottes, ihrer Geräte zu verhüten oder den Schaden durch dazu geordnete Opfer sofort wieder gutzumachen. Anstoß erregt aber bei Gott alles sittlich und sinnlich Widrige ganz gleichmäßig; es

1) S. 206. 2) In seiner oben S. 19 Anm. 2 zitierten Abhandlung. 3) A. a. O. S. 176.

macht den Menschen unrein, der es verübt oder an sich hat, und den Gegenstand, der damit in Berührung kommt (wo das Gesetz von Sünde, Entsündigung usw. redet, sind wir immer wieder versucht, diese Worte im eigentlichen ethischen Sinn zu fassen, der Begriff ist aber im Gesetz fast durchweg sinnlicher, ungeistiger zu verstehen). Das Volk kommt nicht eigentlich als freie, sittliche Größe in Betracht, sondern als Gottes Eigentum, dessen Glück eben daran hängt, daß es nicht durch Verunreinigung Gott veranlaßt, sein Eigentum zu verlassen, zu verstoßen, preiszugeben. Der einzelne vollends kommt nicht als selbständige Person, sondern lediglich als mitverantwortliches Glied des Ganzen in Rechnung."[1])

Zwischen diesen beiden Auffassungen besteht, so einig sie in der Ablehnung Ritschls sind, doch ein bemerkenswerter Unterschied. Während für v. Orelli gerade darin, daß der alttestamentliche Mensch „auch seine leiblichen Schwächezustände als eine Äußerung oder Folge seiner Sündhaftigkeit empfindet", die Energie seines Sündenbewußtseins sich ausdrückt, zieht Schmoller aus demselben Beobachtungsmaterial den umgekehrten Schluß, nämlich den, „daß ein anderer als der ethische Gegensatz den Menschen im Verkehr mit Gott vorwiegend beherrsche". Bei näherem Zusehen gewinnt man den Eindruck, daß beide Auffassungen dem Tatbestande nicht gerecht werden, die v. Orellische nicht, weil sie idealisiert, die Schmollersche nicht, weil sie karikiert. Der Grund der Verzeichnung ist in beiden Fällen derselbe. Trotz der richtigen Einsicht, daß unsere modernen Unterscheidungen hier nicht ohne weiteres anwendbar sind, stellen sie sich doch noch etwas zu früh wieder ein und verwirren den Blick. Um hier klar zu sehen, wird man folgende drei Begriffsbestimmungen der Sünde scharf auseinander halten müssen: 1. die formale Definition: Sünde ist alles, was Gott mißfällt, ganz abgesehen von jeder näheren inhaltlichen Bestimmung; 2. die inhaltliche Definition: Sünde ist alles, was diesem konkreten Gott mißfällt, dessen Wille inhaltlich so und so bestimmt ist; 3. die psychologische Definition: Sünde ist jedes mit Schuld verbundene Erregen des göttlichen Mißfallens. Betrachten wir unter diesen drei Gesichtspunkten den Komplex dessen, worauf sich die Kappara bezieht, so ergibt sich zunächst zweifellos, daß dasselbe unter den formalen Begriff der Sünde fällt, daß also in diesem Sinne jedenfalls eine „ethische" Beurteilung vorliegt, ein Tatbestand, der durch Schmollers mißverständliche Terminologie einigermaßen verdunkelt wird. Was nun weiter den inhaltlichen Begriff der Sünde angeht, so läßt sich nicht leugnen, daß in der alttestamentlichen Religion und speziell in dem uns hier beschäftigenden Zusammenhange vieles als etwas Gott positiv Widerwärtiges gilt, was für unseren Standpunkt

1) A. a. O. S. 280.

nicht unter die Kategorie der Sünde im inhaltlichen Sinne fällt. Diese Differenz in bezug auf die inhaltliche Bestimmtheit des „Ethischen" hat man im Auge, wenn man betont, daß weder bei Ezechiel noch im Gesetz physische und ethische Unreinheit geschieden sind. Wenn v. Orelli darin die „tiefe Erkenntnis" ausgedrückt findet, „daß überhaupt im Physischen ein Reflex des Ethischen geschaut wird", so fragt sich doch, ob damit nicht ein fremdartiger Gedanke eingetragen wird. Denn, wie man auch über die dämonistische Ableitung der kultischen Reinheitsvorstellungen auf Grund der religionsgeschichtlichen Analogien denken mag, so viel ist doch sicher, daß die Begriffe Reinheit und Unreinheit mit dem, was wir im inhaltlichen Sinne das Sittliche nennen, ursprünglich nichts zu schaffen hatten. Daß sie aber später, als die zugrunde liegenden Vorstellungen animistischer, totemistischer oder sonstiger Art abgestorben waren, nachträglich noch in unserem Sinn „ethisiert" worden wären, dagegen spricht, daß wir im Gesetze nirgends eine Spur einer Unterscheidung finden, die der uns so geläufigen zwischen dem Physischen und dem Ethischen analog wäre, sondern, daß eben alles auf derselben Linie liegt für die alttestamentliche Betrachtung. Nicht einmal die Propheten, bei denen der Ton auf dem Ethischen in unserem (inhaltlichen) Sinne liegt, drücken ihren Gegensatz gegen die volkstümliche Anschauung durch eine derartige Unterscheidung aus. Das Eigentümliche der im Gesetz vorliegenden Anschauung besteht aber darin, daß man weder die Sache noch einen unserem ethisch oder physisch irgend wie korrelaten Ausdruck zur Unterscheidung dieser beiden Gebiete kennt, die eben als ein Gebiet erscheinen. Man kann sich diesen Gegensatz zu der uns geläufigen Betrachtungsweise nicht eindrücklich genug machen: er geht einem unendlich schwer in Fleisch und Blut über und ist doch unentbehrlich zum Verständnis des gesetzlichen Sündenbegriffs nach seiner inhaltlichen Seite.

Was endlich die psychologische Definition der Sünde angeht, so steht diese in einem eigentümlichen Kontrast zu dem Komplex dessen, was nach den gesetzlichen Bestimmungen der Kappara bedarf. Denn gerade die Verunreinigungen, die, wie wir sahen, für die priesterliche Religion durchaus unter den Begriff des inhaltlich Sündigen fallen, geschehen unwillkürlich und sind unvermeidlich. Andererseits fallen gerade solche Vergehungen, auf die die psychologische Definition der Sünde in besonderer Weise paßt, aus dem Geltungsbereich der Sühnopfer heraus. Wenigstens wird das mit der Unterscheidung von Sünden בשגגה, welche die Kappara zulassen, und solchen ביד רמה, welche sie ausschließen, beabsichtigt. Herrmann will diese beiden Termini, die gewöhnlich mit „unvorsätzlich" und „vorsätzlich" übersetzt werden, deutlicher wiedergeben durch „nicht mit voll bewußter böser Absicht" und „mit voll bewußter böser Absicht", eine Übersetzung, die der alten Hofmann-

schen Fassung „Sünde der Abirrung“ und „Sünde der Empörung“ ziemlich nahe kommt. Diese Unterscheidung, wie man sie auch präzisieren mag, tritt nun freilich „erst spät auf und nicht mit dem Gewicht, das man ihr meist beilegt“.[1]) Herrmann[2]) weist besonders auf Stellen wie Lev. 5, 20—26; Num. 5, 5—8; Lev. 19, 20—22 hin als auf Fälle, für die es tatsächlich im Gesetz Sühnopfer gibt, ohne daß eigentlich von בשגגה die Rede sein kann. Auch bei der umfassenden Sühne des großen Versöhnungstags Lev. 16 handelt es sich, wenigstens in Vers 20—22, ausdrücklich um die Wegschaffung aller Sünden durch den Sündenbock, ohne daß hinzugefügt wird, sofern sie בשגגה begangen sind.[3]) Nun ist freilich das Austreiben des Bocks nicht etwa eine spezifische Form des Opfers, wie Greßmann[4]) unter Berufung auf H. Hubert et M. Mauß[5]) behauptet, sondern soll „nur das, was die Kappara wirkt, fürs Volk symbolisieren“.[6]) Aber gerade aus dieser symbolischen Bedeutung des Ritus mit dem Asaselbock geht hervor, daß es sich auch in der eigentlichen Kappara mittels Blutmanipulation um die Sühnung aller Sünden handelt. Das ist auch die Auffassung der Verse 30 und 34. Donnoch darf man diese umfassenden Ausdrücke nicht absolut verstehen, denn, wie Herrmann[7]) mit Recht betont, es handelt sich dabei um alle Sünden der Gemeinde, also, wie als selbstverständlich vorausgesetzt wird, nicht um solche Sünden, die die Täter aus der Gemeinde hinausstoßen. Durch diese Beschränkung ist also auch hier die Tatsache anerkannt, daß trotz der nachgewiesenen Unsicherheit in bezug auf den Kanon בשגגה oder ביד רמה die eigentlich schweren Vergehungen, vor allem die Kapitalverbrechen

1) Schmoller a. a. O. S. 288. 2) A. a. O. S. 96.

3) Herrmann a. a. O. S. 94 findet in den Versen 11—19 einen von dem im Text besprochenen der Verse 20—22 verschiedenen Gesichtspunkt, insofern es sich in v. 16a, 16b, 19b offenbar nur um Vergehungen handelt, die eine Befleckung des Heiligtums (des kultischen Apparates usw.) veranlaßt haben, also um kultisch-rituelle Vergehungen, genau wie in Ez. 45. Darnach scheint es, als seien es nicht dieselben Sünden, von denen v. 20—22 die Rede ist, sondern nur die sozusagen direkt gegen das Heiligtum begangenen, während der springende Punkt der hier vorliegenden Anschauung gerade der ist, daß das Heiligtum einer Entsündigung bedarf „von wegen der Unreinigkeit der Israeliten und der Übertretungen, die sie irgend begangen haben“ v. 16a. Wie das gemeint ist, zeigt v. 16b, wo die Entsündigung des Offenbarungszeltes durch die Beifügung der Worte „das bei ihnen weilt inmitten ihrer Unreinigkeiten“ motiviert wird. Daß andererseits die Entsündigung der Wohnstätte Jahwes aus dem angeführten Grunde und die daneben stehende Kappara der Personen als zwei verschiedene Akte deutlich auseinander gehalten werden müssen, betont Schmoller a. a. O. S. 241 ff. mit beachtenswerten Gründen. Im übrigen können wir auf die komplizierte Frage nach der Komposition von Lev. 16 hier natürlich nicht näher eingehen.

4) Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 329.

5) Essai sur la nature de la fonction du sacrifice, L'anné Soziologique 2. Jahrg., Paris 1899.

6) Schmoller a. a. O. S. 240. 7) A. a. O. S. 94.

nach dem priesterlichen System von der Opfersühne ausgeschlossen sein sollen. In solchen Fällen erscheint die Ausrottung des Missetäters aus der Gemeinde als der einzige Ausweg. Wir sind freilich nicht in der Lage, die Durchführung dieser Vorschriften in der Praxis hinreichend zu kontrollieren.

Dagegen ist der beherrschende Gedanke, der ihnen sowie der ganzen gesetzlichen Opferordnung zugrunde liegt, völlig durchsichtig. Es ist die Forderung der bundesmäßigen Heiligkeit des Volkes, oder, negativ ausgedrückt, die Forderung, daß Sünde in dem oben entwickelten, levitische Unreinheit mit umfassenden Sinn vermieden werde, bzw. daß die verloren gegangene Reinheit oder der lädierte Heiligkeitscharakter auf dem dazu vorgeschriebenen Wege immer wieder hergestellt wird. Zu dieser restitutio in integrum dienen die Kappariten, die sich um die Blutmanipulation konzentrieren.[1])

Wie steht es nach alledem mit der Richtigkeit des Ritschlschen Satzes: „Die gesetzlichen Opfer setzen den vollen Bestand der Bundesgnade Gottes gegen den Israeliten voraus." Einerseits läßt sich nicht leugnen, daß der ganze Komplex der Handlungen und Zustände, für die auf diese Weise Kappara geschaffen werden kann und muß, durch eine dermaßen detaillierte Regelung des dabei anzuwendenden Verfahrens von vornherein als unvermeidlich oder doch wenigstens als etwas hingestellt wird, wodurch das Bundesverhältnis des Volkes zu Gott nicht ohne weiteres in Frage gestellt wird. Insofern liegt zweifellos eine Abschwächung des göttlichen Gegensatzes gegen die Sünde (inkl. Unreinheit) vor, um die es sich hier handelt. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß die Erregung des göttlichen Zornes durch den Anblick der betreffenden mißfälligen Handlungen und Zustände bei den Bestimmungen des regelmäßigen Sühneinstituts nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, wie es in den Berichten über die Fälle geschieht, in denen ein drohender oder schon sich entladender Ausbruch des göttlichen Zorns durch außerordentliche Sühneversuche noch rechtzeitig abgewandt oder zum Stillstand gebracht wird. Das ist die Wahrheit der Ritschlschen Behauptung. Dennoch bedeutet seine These, so wie sie lautet, eine Verzerrung des Tatbestandes, die mit der verfehlten Deutung der Kappara zusammenhängt. Handelt es sich bei derselben wirklich um die Wiederherstellung des normalen religiösen Verhältnisses, der idealen Heiligkeit der Volksgemeinde auf dem Wege kultischer Reinigung, so muß der bundesmäßige Heiligkeitscharakter der Gemeinde eben durch die Sünde (inkl. Unreinheit) wirklich verletzt worden sein.

1) Sofern sich die Forderung der Heiligkeit des Volkes bzw. der Wiederherstellung seines Heiligkeitscharakters auf kultischem Wege auf die Heiligkeit Gottes gründet, hängen die Begriffe der Kappara und der Heiligkeit zusammen. Dabei ist der Heiligkeitsbegriff natürlich das genaue Korrelat zum Sündenbegriff der priesterlichen Religion.

Wozu auch sonst der ganze komplizierte kultische Apparat, wenn man nicht fürchtete, ohne diese fortwährende Sicherung des Bundesverhältnisses sei dasselbe in seinem Fortbestand gefährdet und Jahwe werde seine Gegenwart dem Volke wieder entziehen. Daraus erklärt sich auch die ängstliche Sorgfalt, mit der die kultische restitutio in integrum durch die priesterliche Kappara betrieben wurde. Man mag diesen Tatbestand schillernd und in sich zwiespältig nennen, man hat ein Recht dazu, aber dazu hat man kein Recht, die eine Seite der Sache der logischen Konsequenz aufzuopfern. Die Tatsache steht also fest, daß die Opfersühne zur Erhaltung oder Wiederherstellung[1]) des normalen Verhältnisses der Gemeinde zu Gott für bestimmte Fälle dient, in denen es durch Gott mißfällige Handlungen oder Zustände gestört ist. Viel schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie man sich die Erreichung dieser Absicht durch das Opfer dachte.

2.

Hier ist zuerst und vor allem zu sagen, daß diese Frage, die uns heute beim Studium des alttestamentlichen Opferwesens am meisten interessiert, im Bewußtsein des israelitisch-jüdischen Altertums gar nicht diese entscheidende Rolle spielte. Die eigentliche Hauptsache beim Opfer war vielmehr das genau geregelte Verfahren, bei dem bestimmte feststehende Bräuche sorgfältig beobachtet werden mußten. In dieser Hinsicht teilte die alttestamentliche Religion die Eigenart der antiken Religion überhaupt, deren „hartes Gestein" eben die Riten sind.[2]) Während „alle Gestalten des Christentums darin einig sind, daß der Ritus nur in Verbindung mit seiner Auslegung bedeutsam ist," „gab es in der alten Religion keine maßgebende Deutung des Opfers". Die Menschen werden nun zwar „gewöhnlich nicht bestimmte Bräuche üben, ohne mit ihnen irgendeine Vorstellung zu verknüpfen. Als Regel aber finden wir, daß der Brauch aufs strengste bestimmt war, während die mit ihm verbundenen Vorstellungen äußerst unbestimmt waren, und der gleiche Ritus bei verschiedenen Völkern in verschiedener Weise gedeutet wird, ohne daß sich infolgedessen die Frage nach Orthodoxie oder Heterdoxie erhob." Wenn man sich diese mit Worten von Robertson Smith[3]) gekennzeichnete Sachlage nicht immer wieder scharf vergegenwärtigt, betrachtet man die uns beschäftigende Frage von vornherein unter einem schiefen Gesichtswinkel. Von der falschen

1) Beides kommt auf dasselbe hinaus. Erhaltung will sagen, daß Gottes Gegenwart sich aus der Mitte des Volkes noch nicht zurückgezogen hat, Wiederherstellung, daß trotzdem etwas geschehen ist, das dies zur Folge haben würde, wenn es nicht in der vorgeschriebenen Weise wieder in Ordnung gebracht würde.

2) Vergl. die Ausführungen Schranks a. a. O. in der Einleitung (S. V—XI).

3) Vergl. Religion der Semiten S. 12 und 307.

Voraussetzung aus, es müsse sich à tout prix eine einheitliche Theorie über die Bedeutung der Opferhandlung feststellen lassen, bleibt es äußerst befremdlich, daß sich in den Quellen so wenig unzweideutige Spuren dieser Theorie entdecken lassen. Besonders irreführend ist es gewesen, daß man die an Anselms Satisfaktionstheorie orientierte kirchliche Versöhnungslehre in dem alttestamentlichen Opfer vorgebildet finden wollte. Nicht nur, daß dieses Bemühen vielfach Beziehungen in den Tatbestand hineininterpretierte, die er für sich genommen nun einmal nicht hatte. Sondern diese Vergewaltigung rief naturgemäß eine scharfe Reaktion hervor, die sich vor allem in einer instinktiven Abneigung dagegen äußerte, den Stellvertretungsgedanken in irgendeiner Form hier vorzufinden. Eine wirklich unbefangene Erörterung der Frage wird sich vor jedem lüsternen oder bissigen Seitenblick auf die satisfactio vicaria sorgfältig zu hüten haben. Wie es scheint, kommen wir auch immer mehr dazu, die Frage sine ira et studio zu erwägen. Der Eindruck ihrer Kompliziertheit wird freilich für eine ruhigere Betrachtung sich eher steigern als abnehmen.

Um den gegenwärtigen Stand der Forschung an diesem Punkt zu skizzieren, empfiehlt es sich, von dem Versuch einer neuen Erklärung des Opfers auszugehen, den Robertson Smith in der zweiten Hälfte seines Buches über die Religion der Semiten gegeben hat.[1]) Seine These ist kurz gesagt diese: „Das ursprüngliche Opfer war ein sakramentales Gemeinschaftsmahl zwischen der Clangemeinschaft unter sich und dem blutsverwandten Gotte, bestimmt, die bestehende Blutsgemeinschaft zu erneuern und zu verstärken.“[2]) Das geschlachtete Tier war ein Totemtier, d. h. es galt als blutsverwandt; es wurde nicht verbrannt, sondern ganz verzehrt, und zwar ursprünglich roh. Der Gott erhielt daran seinen Anteil, besonders durch Blutsprengen auf seine heilige Stätte oder auf den ihm heiligen Gegenstand. Die zugrunde liegende Anschauung, „daß der Mensch durch das Essen des Fleisches, insbesondere durch das Trinken des Blutes eines anderen lebenden Wesens die Natur oder das Leben desselben in sich aufnimmt,“[3]) belegt Robertson Smith aus allerlei Gebräuchen primitiver Völker, besonders der sogenannten Blutsbrüderschaft, für die er vor allem eine Reihe charakteristischer Beispiele aus der altarabischen Religion beibringt.[4]) Aus dieser

1) Deutsche Ausgabe S. 162—349.

2) Vergl. das instruktive Referat von Budde über die erste englische Ausgabe Th. Lit. Ztg. 1890 Nr. 22, Spalte 537 543.

3) A. a. O. S. 240.

4) Den naheliegenden Einwand, wie denn bei der schon bestehenden Verwandtschaft zwischen der Gottheit und ihren Verehrern die Vereinigung fester geschlossen werden könne, durch das Essen eines Tieres, das zu der schon vorhandenen Verbindung gar nichts Neues hinzufüge (vergl. W. P. Paterson in seinem Artikel Sacrifice

ursprünglichen Opferidee der sakramentalen Kommunion entwickelte sich dann im Laufe der Zeit, vorwiegend infolge von Mißverständnissen, das Menschenopfer, das Feueropfer und das Tributopfer. Die letztere Deutung des Opfers als einer Gabe oder eines Tributs, der dem Eigentum des Menschen entnommen und der Gottheit übergeben wird, hängt nach Robertson Smith mit der Entstehung des Privateigentums zusammen. „Die sühnende Wirkung, die demselben zugeschrieben wurde", scheint ihm „auf dem allgemeinen Grunde zu beruhen, daß eine Gabe das Angesicht glättet und den Zorn besänftigt".[1]) Die damit eingeleitete tiefgreifende Umgestaltung der bisherigen Opferanschauung bedeutete eine verhängnisvolle Veräußerlichung des Verhältnisses zur Gottheit. In schweren Krisen erschien denn auch das Tributopfer als unzureichend zur Beseitigung des göttlichen Zornes. Man faßte dann alle Seiten am Kultus, die über die Zahlung von Gaben und Tribut hinausgehen, als Sühneriten auf. In dem Ritual dieser Sühneriten erbten sich die primitiven Formen der sakramentalen Gemeinschaft vielfach unverstanden fort. Die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen die Sühnegebräuche den antiken Verehrern erschienen, führten schließlich zur Ausgestaltung einer Fülle von religiösen Bildern wie Erlösung, Stellvertretung, Reinigung, sühnendes Blut, Bekleidung mit Gerechtigkeit, die aber alle ganz unbestimmt sind. „Sie deuten mehr die Eindrücke an, die durch Züge des Rituals im Geiste der Verehrer hervorgerufen werden, als daß sie scharf formulierte ethisch-dogmatische Vorstellungen wären."[2]) Im letzten Grunde beruhte die Wirksamkeit aller Sühnebräuche auf der Mitteilung göttlichen Lebens an die Verehrer und auf der Begründung oder Befestigung einer Lebensgemeinschaft zwischen ihnen und ihrem Gott, ob man sich diese mystische Verbindung nun primitiver oder sublimer vorstellte.

Dieses knappe Referat über den Grundgedanken des Buches von Robertson Smith, soweit es über das Opfer bei den Semiten handelt, ist freilich nicht imstande, einen Eindruck von dem Reichtum der darin niedergelegten Beobachtungen und Kombinationen zu geben. Kein Wunder, daß diese Darlegungen, aus denen einem

---

Dictionary of the Bible Vol. IV S. 332), begegnet Robertson Smith mit folgender Erwägung: Die physische Einheit des Lebens ist offenbar der Umbildung durch jede den physischen Organismus betreffende Einwirkung unterworfen gedacht. Das war Grund genug, das heilige Leben von Zeit zu Zeit durch einen physischen Prozeß zu erneuern. Besonders nötig erweist sich eine solche Wiederbefestigung des Verwandtschaftsbandes, wenn dasselbe durch Hungersnot, Seuche und anderes Unglück als gelöst oder gelockert erscheint. „Unter diesem Gesichtspunkt wird der sacramentale Brauch zu einem Sühneritus, der die Gemeinde mit dem ihr entfremdeten Gott wieder in ein harmonisches Verhältnis bringt. Die Idee der durch das Opfer begründeten Gemeinschaft enthält damit auch die ersten Ansätze zu der Vorstellung eines Sühnebrauchs," a. a. O. S. 246.

1) S. 268. 2) S. 336.

der Erdgeruch der orientalischen Antike mit eigentümlicher Frische entgegenströmt, in den Kreisen der Forscher tiefen Eindruck gemacht haben, vor allem die Betonung der sakramentalen Kommunion als der ursprünglichen Opferidee.[1])

Dennoch bestehen eine Reihe schwerwiegender Bedenken gegen die Hypothese, vor allem in der einseitigen Form, die ihr von Robertson Smith gegeben wurde.

Zunächst ist die totemistische Grundlage der Anschauung nicht gesichert. Denn die Frage nach dem Vorkommen dieses merkwürdigen religionsgeschichtlichen Phänomens sowohl auf der vormosaischen Stufe der israelitischen Religion als auch bei den alten Arabern wird von hervorragenden Forschern noch verschieden beantwortet. Robertson Smith glaubt in den verbreitetsten und bedeutsamsten semitischen Kulten deutliche Spuren eines ursprünglichen Totemismus zu finden, der darin besteht, „daß jede Sippe oder jeder Stamm sich für natürlich verwandt hält mit irgendeiner Art von beseelten oder unbeseelten Wesen, am häufigsten mit irgendeiner Tierart".[2]) Für Arabien hat aber Wellhausen den von Robertson Smith vor allem in seiner Abhandlung „On animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament" in Journal of Philology, Vol. IX S. 75ff. und in seinem Buch Kinship and Mariage in Early Arabia versuchten Nachweis des Totemismus bestritten.[3]) Auch Nöldeke ist nicht überzeugt, während Stade[4]) für das einstige Vorkommen von Totemismus bei den Israeliten wie überhaupt bei Semiten mit großer Zuversicht eintritt.[5]) Eine durch Kürze und Klarheit ausgezeichnete Besprechung der Frage, soweit sie in die israelitische Religionsgeschichte eingreift, findet sich in

---

1) Vergl. z. B. Wellhausen, Reste des arabischen Heidentums, S. 142 (vergl. auch S. 124—128). Auf die dort gegebenen Nachweise für diesen Zweig des semitischen Heidentums beruft sich Robertson Smith ausdrücklich im Vorwort zur ersten englischen Ausgabe (deutsche Ausgabe S. XI), während Wellhausen seinerseits in den Resten usw. S. 120 auf „die sehr treffenden und gelungenen Auseinandersetzungen von Smith" über die sakrale Eßgemeinschaft und Trinkgenossenschaft in Kinship usw. S. 48 ff., 149 ff. verweist. Vergl. auch Prolegomena[5] S. 71, ferner Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte[2] S. 26 f., Köberle a. a. O. S. 19.

2) A. a. O. S. 87 f. 3) Reste[1] usw. S. 176 f.

4) Geschichte usw. Bd. I, S. 408 f.

5) Bezeichnend für die in dieser Beziehung bestehende Unsicherheit ist folgende Nebeneinanderstellung in der 2. Auflage von Benzingers Archäologie. Benzinger läßt im eigentlichen Text S. 117 die israelitischen Tiernamen für Personen noch in letzter Linie mit Totemismus zusammenhängen, während F. Jeremias in dem Nachtrag S. 446 dazu die kritische Bemerkung macht: „Nachdem in einer Reihe von Fällen die astrale Beziehung der Tiernamen für Personen nachgewiesen werden kann (vergl. die 12 Stämme und der Tierkreis S. 250 f.) und auch der astrale Ursprung der ägyptischen Tieridole an ganz bezeichnenden Beispielen aufgezeigt worden ist (A. Jeremias, Im Kampf um den alten Orient I) kann die Ableitung aus Totemismus nicht mehr aufrecht erhalten werden."

Kautzschs Artikel „Religion of Israel“ in dem Extra Volume des Dictionary of the Bible S. 316 f., wo auch in einer Anmerkung die wichtigste Literatur über diesen Gegenstand angegeben wird. Das Resultat der vorsichtig abwägenden Erörterung lautet dahin, daß die Möglichkeit einstigen Totemismus für Israel ohne Zweifel besteht, sein Vorkommen jedoch nicht erwiesen werden kann, und vor allem die Religion Israels, so wie sie sich selbst im Alten Testament darstellt, nicht die geringste Erinnerung an einen derartigen Stand der Dinge bewahrt hat.

Nun ist ja freilich die Auffassung des Opfers als sakramentaler Kommunion nicht an die Annahme eines ursprünglichen Totemismus bei den Hebräern gebunden, wie Wellhausens Stellungnahme beweist, der trotz seiner Ablehnung totemistischer Vorstellungen diese These vertritt: „Dieser (in der altarabischen Kultsitte so geläufige) Ritus des Blutstreichens, der die Bedeutung hat, einen Bund, eine Blutsgemeinschaft zwischen der Gottheit und den Opfernden zu stiften, ist auch bei den Hebräern der älteste Ritus des Opfers.“[1]) Aber die von Robertson Smith versuchte Ableitung aller anderen in der Geschichte des Opfers hervortretenden Gedanken aus diesen Urgedanken vorwiegend auf dem Wege des Mißverständnisses wird nicht nur durch den problematischen Charakter ihrer totemistischen Begründung in Frage gestellt. Budde hat wohl in seiner Besprechung der ersten englischen Ausgabe des Buches[2]) die eigentliche Schwäche der Smithschen Beweisführung richtig getroffen, wenn er meint, Smith habe der Versuchung, alles aus einem Punkte zu erklären, zu wenig widerstanden. Vor allem komme bei dieser Darstellung der von ihm selbst so scharf betonte grundlegende Unterschied zwischen dem Gott als Erzeuger und dem Gott als Grundherrn, dem Stammesgott und dem Landesgott, gar nicht zur Geltung. Wenn man das Tributopfer in allen seinen Gestalten von der letzten der genannten Betrachtungsweisen ableiten würde, so ließe sich damit von Smiths eigenen Anschauungen aus durch Kreuzung, Vereinigung, gemeinschaftliche Fortentwicklung zweier Reihen, die zwar nicht gleich alt wären, aber doch selbständige Ausgangspunkte hätten, eine viel einleuchtendere Erklärung der vorliegenden Erscheinungen geben, als durch die gewaltsame Zurückführung auf eine einzige Grunderscheinung. Auch sei das Menschenopfer von den Smithschen Voraussetzungen aus viel eher als das eigentlich normale Opfer zu begreifen, dem gegenüber im Opfer sogar des Totem schon eine Stellvertretung zu suchen sei, was jedenfalls viel verständlicher

1) Vergl. Reste[2] S. 142. Dabei bleibt dann allerdings die Frage unbeantwortet, wie man dazu kam, dem Opfer diese kittende Kraft zuzuschreiben.

2) A. a. O. S. 541.

wäre als der umgekehrte Gang der Entwicklung unter Zuhilfenahme eines „falschen Schlusses". [1])

Noch schärfer lautet die Kritik der Smithschen Theorie bei Stade. [2]) Sie läßt sich nicht halten, „da das Nomadenleben keine primäre Form des menschlichen Gesellschaftslebens ist, da die blutigen Opfer nur einen Teil der Opfer bilden und da bei manchen Opferarten niemals ein Mahl stattgefunden hat". „Smith ist hier nur auf eine der vielen Wurzeln gestoßen, aus denen auf Erden Opferbräuche erwachsen sind. Auch die alten Araber kennen den Göttern dargebrachte Geschenke. Die Idee des Geschenkes und der Speisung macht einen altertümlicheren Eindruck als die der Kommunion durch Blut", vgl. das zum Beweise der These, daß das alte Israel das Opfer vornehmlich als ein Geschenk betrachtete, beigebrachte Stellenmaterial.

Ganz verzichtet auf den Gedanken der sakramentalen Kommunion v. Orelli. [3]) Sie gehört zu den „zum Teil auf recht späte Gebräuche gestützten Theorien über den prähistorischen Ursprung des Opfers, die sich zum mindesten nicht beweisen lassen, und mit dem, was das alte Testament aus früher und frühester Zeit mitteilt, nicht im Einklang stehen". Nach ihm ist die Darbringung von Gaben an die Gottheit samt den daran sich knüpfenden psychologischen Erwägungen „dem gemeinmenschlichen Gefühl so natürlich, daß es weit hergeholter Erklärungen nicht bedarf, um den Opferbrauch zu verstehen". [4]) Das ist gewiß richtig. Nur fragt es sich, ob der Blutritus von I. Sam. 14, 32—35, „wo allem Anschein nach das Opfer lediglich darin besteht, daß das Blut der Tiere auf den Altar Jahwes, einen großen Stein, geschüttet oder gestrichen wird", [5]) oder von Ex. 24, 5 ff., wo bei der Bundschließung am Sinai ein Teil des Bundesblutes auf den Altar, ein anderer auf Vertreter der Stämme Israels kommt, sich in die Auffassung des Opfers als Gabe so ohne weiteres einfügt. Auch die durch das Mahl bei Jahwe gestiftete Bundesgemeinschaft einerseits zwischen ihm und den Gästen andererseits zwischen den Gästen untereinander, die Wellhausen [6]) als für die Opferidee Altisraels wesentlich betont, weist in einen über den Gedanken der Gabe hinausliegenden Zusammenhang.

---

1) Auch Kautzsch (a. a. O. S. 618) nimmt an, daß die Betrachtung des Opfers als Gabe in der vormosaischen Periode nicht ganz fehlte (so beim Fruchtopfer oder beim gewöhnlichen Brandopfer), erklärt dann aber die außerordentliche Wichtigkeit, die dem Blut beigelegt wird, aus dem Gedanken der sakramentalen Kommunion.

2) Bibl. Theol. S. 158. 3) A. a. O. P R E [3] Bd. XIV S. 387

4) Vergl. auch Volz, Theol. Jahresbericht 1905 2. Abt. S. 184, der bei Besprechung des Buches von J. Herrmann die Theorie Smiths vom Blut eine unsichere Grundlage nennt und dafür auf Studierstube 1906 H. 1 (Böhmer), Tijlers Theologisch Tijdschrift 3, 523 (Matthes) und Rev. Th. Ph. I Nr. 5 (Cheyne) verweist.

5) Wellhausen, Prolegomena [5] S. 63. 6) Prolegomena [5] S. 71.

Denn daß die Idee der sakramentalen Speisegemeinschaft mit der bei den alten Arabern verbreiteten Vorstellung vom Blut als dem Kitt der intimsten Verbrüderung[1]) in Verbindung zu bringen ist, leuchtet unmittelbar ein.

Trotzdem wird man sich hüten müssen, die Tragweite dieser Zusammenhänge zu überschätzen. Die zuletzt erwähnte Beziehung wäre z. B. noch deutlicher, wenn Robertson Smiths Meinung zu Recht bestände, daß ursprünglich das lebende Fleisch und Blut des Opfertieres unmittelbar ganz und gar in das Fleisch und Blut der Verehrer aufgenommen wurde.[2]) Doch ist der Bericht des Nilus über das Sarazenenopfer, der von Smith zu diesem Zweck „immer wieder bis auf den letzten Tropfen ausgepreßt wird", ein „Zeugnis von zweifelhafter Zuverlässigkeit".[3]) Das Fehlen der Feueropfer bei den Arabern würde freilich zu dieser Praxis passen, aber dies Fehlen kann auch daher stammen, daß der Islam hier die Spuren des Heidentums verwischt hat.[4]) Überdies fehlt das Feueropfer auch in solchen Fällen, in denen das Opfer zweifellos als Gabe gedacht war. Wenigstens machen es die scharfsinnigen Ausführungen Kittels in seinen Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte[5]) außerordentlich wahrscheinlich, daß aus Judicum 6, 11—24, 13, 2—23 die Bekanntschaft des Erzählers mit einer von der zurzeit in Israel üblichen Weise, Gott zu dienen, nämlich dem Feueropfer, verschiedenen und zwar früheren Opferform hervorzugehen scheint. Dieser bei den Kanaanitern oder sonst vorisraelitischen Bewohnern des Landes verbreitete Brauch bestand in dem bloßen Hinstellen der für die Gottheit bestimmten Gabe. Auch die I. Sam. 14, 31—35 bezeugte Sitte des Schlachtens am Opferstein, bei der die Verbrennung keine, jedenfalls keine wesentliche Rolle spielt, wertet Kittel als ein Zurückgreifen Sauls auf einen entsprechenden alten Brauch, der jedenfalls im allgemeinen in Israel nicht mehr üblich war.[6])

Jedenfalls zeigen seine Ausführungen, wie unvorsichtig es wäre, das Fehlen des Feueropfers, selbst wenn dasselbe völlig sicher wäre, ohne weiteres als ein Symptom einer von der Auffassung des Opfers als Gabe verschiedenen Opferidee anzusehen. Eine solche liegt ja nach den Forschungen von Robertson Smith und Wellhausen bei den Arabern in der Tat vor, aber sie ist damit noch nicht als die ursprüngliche und einzige erwiesen, und vollends wäre es gewagt, daraus weitgehende Schlüsse auf die ursrüngliche Form des Opfers bei den Semiten überhaupt zu ziehen.

---

1) Vergl. die Belege bei Wellhausen, Reste S. 125 ff., Robertson Smith, Religion der Semiten S. 239 ff.

2) A. a. O. S. 262. 3) Vergl. Budde a. a. O. Sp. 542.

4) Vergl. Wellhausen, Reste S. 113. 5) S. 97—118. 6) S. 114—116.

Ja es ist neuerdings sogar die Berechtigung der ganzen von Wellhausen und Smith befolgten Methode, das vorislamische Arabien für die Geschichte Israels zu verwerten, mit beachtenswerten Gründen bestritten worden.[1]) Im Zusammenhang damit wird es weiter als von vornherein verkehrt hingestellt, von „semitischen Vorstellungen und semitischer Kultur" zu sprechen.[2])

Wenn diese panbabylonistische Kritik zu Recht besteht, so würden von ihr besonders schwer die Forschungen von S. J. Curtiß über Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients betroffen werden.[3]) Dieses Buch enthält eine Fülle interessantesten Materials über religiöse Bräuche und Anschauungen im heutigen Syrien und Palästina, das mit echt amerikanischer Energie auf mühsamen Reisen zu dem Zweck gesammelt wurde, daraus „die älteste Religionsform der semitischen Bewohner Kanaans und seiner Nachbarländer zu rekonstruieren" (Baudissin). Für unsere Frage kommen die ausgedehnten Beobachtungen über die Blutbräuche in Betracht. Dieselben machten den Verfasser irre an seiner von Robertson Smith übernommenen Überzeugung, daß das Opfermahl die älteste Gestalt des Opfers vorstelle, und führten ihn zu der Anschauung, daß die Vorstellung vom stellvertretenden Tode des Opfertieres dem ursemitischen Opferbrauche zugrunde liege.[4]) Diese These hat nun freilich bisher keinen Anklang gefunden, auch dort nicht, wo man über die Möglichkeit, von ursemitischer Religion zu sprechen, günstiger denkt als Winckler.[5]) Vor allem hat Graf Baudissin in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe des Curtißschen Buches auf das Prekäre der darin angewandten Rekonstruktionsmethode aufmerksam gemacht.[6]) Er findet in der vom Verfasser gegebenen Darstellung des Tieropfers einen solchen Fall, „wo an der Altertümlichkeit der von ihm beobachteten Gebräuche nicht zu zweifeln ist, wohl aber an der ihnen jetzt und besonders der ihnen vom Verfasser gegebenen Auslegung". Mit diesem Satze wird das Ergebnis einer Kritik der Curtißschen Opfertheorie an einzelnen Punkten gezogen, deren wichtigste Sätze lauten: „Gewiß wird die vom Verfasser vorgefundene Anschauung, daß das vergossene Blut des Opfertiers Lösung von Schuld vermittle (S. 226 ff.), korrekt referiert sein. Aber wenn der Verfasser auf Grund des Gedankens der Lösung S. 246 von stellvertretendem Blut redet (vgl. S. 256) und das versteht von dem den Tod des Schuldigen vertretenden Tode des geopferten Tieres, so habe ich hier doch meine

1) Vergl. den Aufsatz „Arabisch-Semitisch-Orientalisch" von H. Winckler in den Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1901, Heft 4 und 5.

2) A. a. O. S. 10.

3) Vergl. die Bemerkung Wincklers a. a. O. S. 13: „Mit ‚Ursemiten' beschäftigen wir uns nicht, bis einmal ein Individuum dieses Begriffes zu uns gesprochen hat."

4) Vergl. besonders S. 206 f. und S. 252—261.

5) Vergl. z. B. Stade, Bibl. Theol. S. 158. 6) S. VI—VIII.

Bedenken. Allerdings der Gedanke der Stellvertretung scheint beim Opfer jetzt vorzukommen (S. 228, 247), aber soviel ich sehe, nicht in jener bestimmten Formulierung. Solange diese nicht ausdrücklich geltend gemacht wird, ist meines Erachtens die Auffassung möglich, daß das Blut als eine Gabe an die Gottheit den Darbringenden vor ihr vertritt und für ihn ihre Gunst gewinnt, ohne daß die Vorstellung einer an dem Tiere stellvertretend vollzogenen Strafe vorzuliegen braucht".[1])

Noch skeptischer müssen naturgemäß den Darlegungen des Curtißschen Buches alle die Forscher gegenüber stehen, die nicht mit Köberle von der Unwiderlegbarkeit der vor allem von Robertson Smith durchgesetzten These, „daß die Sühnehandlung in der israelitischen Thora nach Form und Inhalt mit uralten gemeinsemitischen Riten und Anschauungen zusammenhängt"[2]) überzeugt sind. Dieselben werden vielmehr von ihren methodischen Voraussetzungen vor allem nach Berührungspunkten des israelitischen Opfers mit dem babylonischen suchen. Dabei stellt sich freilich heraus, daß der Babylonier „die Vorstellung von der sakramentalen Gemeinschaft, die sich im israelitischen wie altarabischen Opfer findet, nicht kennt".[3]) Überhaupt „fehlt die Betonung der Bedeutung des Blutes des Opfertiers auffallenderweise in den bis jetzt bekannten kultischen Texten der Babylonier fast vollständig"[4]). Immerhin können doch einige Stellen angeführt werden, „die desselben in bezeichnender Weise Erwähnung tun". Ursprünglich wurden nach Zimmern[5]) die Opfer bei den Babyloniern als Speise der Götter gedacht. „Es ist der Tribut der Menschen an die Götter, denen sie Leben und irdische Wohlfahrt verdanken" (F. Jeremias).[6]) Derselbe Forscher behauptet[7]): „Die Verwendung des Blutes bei anderen kultischen Handlungen und das Menschenopfer zeigen, daß das Blut beim Opfer die Hauptsache war, im Blut liegt das Leben", eine Feststellung, die eigentümlich kontrastiert mit den oben zitierten Sätzen Zimmerns. Über die sühnende Bedeutung des Opfers nach babylonischer Anschauung macht F. Jeremias[8]) folgende Aussagen: „In Bußpsalmen wird das Opfer als ein Lösegeld betrachtet, es soll die Loslösung von den Fesseln der Krankheit bewirken, die eine Strafe der Sünde ist. Das Opfer bei Beschwörungen hat sühnende Kraft, in soweit die Beschwörungszeremonien reinigende Wirkung ausüben. Die Idee der Stellvertretung, nach welcher das Opfertier an Stelle des Opfernden tritt, ist wiederholt bezeugt, besonders deutlich in symbolischer

1) S. IX f. 2) Sünde und Gnade S. 19.
3) A. Jeremias, Das Alte Testament[2] usw. S. 430.
4) Zimmern bei Schrader a. a. O. S. 599. 5) A. a. O. S. 499 f.
6) Vergl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religions-Geschichte II. Auflage, 1. Bd. S. 320.
7) A. a. O. S. 380. 8) A. a. O. S. 321.

Form bei dem Opfer, mit welchem der Vertrag des Assurnirâri mit Mati'ilu von Arpad besiegelt wird. Hier stellen die Körperteile des geopferten Tiers die entsprechenden Körperteile des Mati'ilu dar für den Fall, daß er den Vertrag brechen sollte".[1]) Zimmern bringt zum Beleg dafür, daß die Idee der Stellvertretung eines menschlichen Opfers durch ein Tieropfer in der Keilschrift-Literatur deutlich zum Ausdruck kommt, folgende Sätze aus dem kultischen Texte IV R. 24 Nr. 26 bei: „Das Lamm, das Tauschobjekt für einen Menschen, das Lamm gibt er für dessen Leben, den Kopf des Lammes gibt er für den Kopf des Menschen, den Nacken des Lammes gibt er für den Nacken des Menschen, die Brust des Lammes gibt er für die Brust des Menschen." Doch enthält dies Fragment nach J. Jeremias[2]) „eher die Beschreibung einer magischen Manipulation als einer Opferszene." Zu den bisherigen immerhin nicht ganz zweifelsfreien Fällen fügt A. Jeremias[3]) folgendes Zitat aus Zimmern, Keilinschriften und Bibel S. 27: „Ein Ferkel gib als Ersatz für ihn (den kranken Menschen), das Fleisch anstatt seines seines Fleisches, das Blut anstatt seines Blutes gib hin, und die Götter mögen es annehmen." Auch nach ihm liegt „der Gedanke, daß das Tieropfer am Altar den Menschen vertritt, dem Sühnopfer der ganzen antiken Welt zugrunde". Wenn dabei auf die diesbezüglichen Ausführungen von Robertson Smith, Rel. d. Sem. S. 379 und in der Anmerkung auf Gen. 22 verwiesen wird, so wird dadurch deutlich gemacht, wie das Wort Stellvertretung in diesem Zusammenhang zu verstehen ist. Es handelt sich „um die vorherrschende Anschauung des alten Heidentums, daß die Tieropfer ein unvollkommener Ersatz für das Menschenopfer seien". Damit ist also gar nichts über die Frage ausgesagt, worin denn eigentlich der Sühnwert des Opfers bestehe. Die sühnende Kraft wird ja zunächst der Darbringung eines Menschenlebens zugeschrieben; und die Möglichkeit, daß an die Stelle des Menschen ein Tier tritt, erscheint lediglich als eine Ermäßigung der ursprünglichen Forderung. Man wird also auf diese Weise nur auf die Frage zurückgeworfen: Warum galt die Darbringung eines Menschenlebens an die Gottheit als das Sühnemittel κατ' ἐξοχήν?

Kam sie nur als die äußerste Gabe in Betracht oder spielen hier „mystische" oder „juristische" Gedankenreihen hinein? Von größter Bedeutung wird die Beantwortung dieser Frage für einen Standpunkt, der das Menschenopfer für älter als das Tieropfer und damit für die ursprüngliche Form des Opfers überhaupt hält. Nimmt man umgekehrt mit Robertson Smith an, daß die Auffassung des

1) Das Nähere vergl. bei Zimmern a. a. O. S. 597.
2) Die Kultustafel von Sippar S. 30.
3) Das Alte Testament[2] usw. S. 369.

Tieropfers als unvollkommenen Ersatzes eines Menschenopfers durch einen falschen Schluß aus den traditionellen Formen des nicht mehr verstandenen Rituals entstanden ist oder betrachtet man sie innerhalb von Israel als ein im Lauf seiner Geschichte auftretendes „Theologumenon, das das Menschenopfer entwurzeln soll“ [1]), so muß die Frage nach dem Grunde der sühnenden Bedeutung beider Opfer gesondert erwogen werden. In keinem Falle gibt uns also der bei den Babyloniern und auch sonst vielfach in der alten Welt vorliegende Gedanke, daß das Tieropfer am Altar den Menschen vertrete, eine zuverlässige Handhabe zur Entscheidung der Frage nach dem ursprünglichen Sinn des Opfers überhaupt und speziell des Sühnopfers. Immerhin ist es bemerkenswert, mit welcher Leichtigkeit der Stellvertretungsgedanke in einer ganz allgemeinen Form sich bei der Reflexion über die Bedeutung des Opfers einstellen konnte.

Wenn wir nun auf Grund der im vorhergehenden skizzierten wissenschaftlichen Sachlage zusammenfassend festzustellen suchen, was sich mit Sicherheit über das altisraelitische Opfer unter dem in Rede stehenden Gesichtspunkt sagen läßt, so ergibt sich etwa folgendes: Das Opfer wird zweifellos als eine für Jahwe angenehme Gabe betrachtet, eine Auffassung, die auch in der primitiver oder sublimer gefaßten Vorstellung des Opfers als einer Speisung der Gottheit zum Ausdruck kommt. Daneben findet sich die Idee, daß durch das Mahl bei Jahwe eine Bundesgemeinschaft einerseits zwischen ihm und den Gästen, andererseits zwischen den Gästen untereinander gestiftet wird. Es liegt nahe, diesen Gedanken der sakramentalen Kommunion auch in der besonderen Bedeutung, die das Blut schon im Opfer der früheren Zeit gehabt zu haben scheint, wiederzufinden. Doch wird sich Sicheres darüber, ob hier der Gedanke der mystischen Kommunion oder der stellvertretenden Gabe hineinspielt, schwerlich ausmachen lassen, so naheliegend beide Gedankenreihen sind. Vollends muß jeder ernsthafte Versuch auf historischem Wege zur ursprünglichen Opferidee vorzudringen, an dem immer mehr sich verdichtenden Nebel scheitern, der die Anfänge der Menschheitsgeschichte verhüllt. Und selbst wenn sich einem hellseherischen Forscherauge die wallenden Massen geteilt hätten, so würde das Ergebnis seiner religionshistorischen Divination sein unübertragbares Privateigentum bleiben müssen oder könnte doch wenigstens nicht den Anspruch auf wissenschaftliche Anerkennung erheben.

Aussichtsvoller erscheint es demgegenüber, auf den ersten Blick die zutreffende Antwort auf unsere Frage, wie man sich die Wirkung des Opfers vermittelt dachte, für die Stufe des älteren Juden-

1) Stade, Bibl. Theol. S. 158.

tums zu finden. Merkwürdigerweise aber geben die Opfergesetze des Leviticus in dieser Beziehung trotz einer Fülle kultischer Einzelheiten keine eindeutige und allgemeingiltige Auskunft. Eins freilich ist ohne dies ganz deutlich, daß nämlich „von den mannigfaltigen Ideen, welche die verschiedenen Riten bei der Darbringung des Opfers beherrschen, im Laufe der Zeit die der dargebrachten Gabe vorherrschend geworden war".[1]) Der Gedanke der Speisung der Gottheit durch das Opfer oder der mystischen Kommunion mit ihr im Opfermahl sind nach Köberle in dieser Zeit abgestorben.[2]) „Auch die uralten Riten der Blutstreichung werden mit Gewalt unter den Gesichtspunkt der darzubringenden Gabe gerückt. Denn das Blut, das nicht zum Eigentum der Menschen gehört und darum eigentlich gar nicht geopfert werden kann, erscheint Lev. 17, 11 als dem Menschen von Gott zu dieser bestimmten rituellen Verwendung gegeben, und, was mit dem Blute geschieht, ist derartig, daß man sieht, es soll hier die Idee der Gabe durchgeführt werden (vgl. Lev. 4, 8 ff. und Parallelen)"[3]) Hier wird also mit dem Delitzschschen Gesichtspunkt, daß die Sühne mittels des Tierblutes die Basis der Opferhandlung, diese selbst dagegen immer Gabe sei, zwischen beidem also sorgfältig unterschieden werden müsse,[4]) völlig gebrochen.

Doch fehlt es nicht an Stimmen, die in der Sühne mehr sehen. Nach Volz z. B. ist beim Sühnopfer „der Gedanke des Hergebens nicht der beherrschende".[5]) Dort wird die überraschende These aufgestellt, daß die Handauflegung auf das Sühnopfertier analog der Bedeutung dieses Aktes beim Segnen und bei der Amtsübergabe „die Übertragung einer Substanz von Einem auf das Andere vermittele". Und zwar handle es sich in diesem Falle nicht um eine reinigende und heiligende Kraft, sondern um Sünde, Unreinheit, Fluch. Die meisten der für diese Hypothese angeführten Gründe, vor allem der Grundgedanke von der Unzulässigkeit der Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Handauflegung, und das aus einer unzulässigen Verallgemeinerung von Lev. 16, 21 gewonnene Argument sind freilich von Matthes[6]) überzeugend widerlegt worden. Er kommt zu dem Resultat, daß auch bei den Sühnopfern der „cardo rei im Begriff quorbân, Gabe, liegt und bei der

1) Köberle a. a. O. S. 114.

2) Kautzsch drückt sich vorsichtiger aus, wenn er a. a. O. S. 720 meint, es sei schwer zu sagen, wieweit bei den Verfassern von P. ein Bewußtsein um den ursprünglichen Sinn der im Ritual noch zum Ausdruck kommenden Idee der sakramentalen Gemeinschaft und des Darbringens von Speise noch lebendig war.

3) A. a. O. S. 314.

4) Hebräerbrief S. 737 in der Abhandlung über die stellvertretende Genugtuung.

5) Vergl. den Aufsatz: Die Handauflegung beim Opfer Z. A. T. W. 1901 S. 93—100.

6) Der Sühngedanke bei den Sündopfern Z. A. T. W. 1903 S. 97—119.

besonderen Blutsprengrng darin, daß das Blut Hauptnahrung der Gottheit war".[1])

Aber gerade die letztere Beobachtung, daß nämlich das spezifische Sühnemittel in P. das an das Heiligtum als den Ort der Nähe Gottes applizierte Tierblut ist, veranlaßt Herrmann wieder,[2]) zur Erklärung über den Begriff der Gabe schlechthin zu „den uralten Vorstellungen der ursemitischen Religion" zurückzugehen. Wie dort erscheint auch hier das Blut als das Mittel zur Herstellung bezw. Erhaltung der Gemeinschaft zwischen der Gottheit und ihren Verehrern, wobei allerdings beachtet werden muß, daß die Blutmanipulation des Sündopfers und das alte Gemeinschaftsopfer „im Grunde doch sehr verschiedene Dinge" sind.

Die Frage wäre also, ob sich im gesetzlichen Sühnopfer, speziell in der Blutmanipulation, ein Moment nachweisen läßt, das über den Gedanken der Gabe an die Gottheit hinausführt, oder ob das Blut nur hervortritt „als die wertvollste Gabe, die einem Tieropfer entnommen werden kann, weil es ein Leben, also das edelste, was dargebracht werden kann, enthält"?[3])

Die Annahme einer poena vicaria im Sinne der orthodoxen Versöhnungslehre ist ja freilich nicht mehr diskutabel.[4]) Auch die oben erwähnte Volzsche Opfertheorie behauptet nicht eine stellvertretende Strafe im eigentlichen Sinne. Die Gründe, die gegen diese Deutung des Opferrituals sprechen, sind neuerdings außerordentlich häufig zusammengestellt worden[5]) und mit so durchschlagendem Erfolge, daß auch ein so im besten Sinne konservativer Forscher wie Köberle überhaupt darauf verzichtet, „auf die alte längst überwundene Theorie von dem stellvertretenden Strafleiden des Tieres näher einzugehen".[6]) Wir wollen im folgenden die zu ihrer Ablehnung zwingenden Erwägungen reproduzieren, und zwar in der Formulierung von Baentsch[7]):

1. Die Vergehen, die ein Sünd- oder Schuldopfer erfordern, sind keine Vergehen zum Tode, also kann von einem stellvertretenden Erleiden der Todesstrafe nicht die Rede sein.

2. Als Stellvertreter des Sünders und daher mit seiner Sünde und Schuld beladen, müßte das Opfertier als unrein gelten, aber es gilt als hochheilig.

3. Der Hauptakt müßte die Schlachtung (als Ersatz der Vollziehung der Todesstrafe) sein, und dieser Akt dürfte nicht vom Darbringer selbst, sondern nur vom Priester vollzogen werden.

---

1) S. 119. 2) A. a. O. S. 17. 3) Schmoller a. a. O. S. 288.

4) Schmoller a. a. O. S. 288, Anm. 2.

5) Vergl. Stade, Geschichte, I. Bd. S. 493; Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte[2] S. 330; Nowack, Archäologie Bd. 2 S. 231 f.

6) A. a. O. S. 320.

7) In seinem Kommentar zu Ex. Lev. Num. S. 321.

4. Der Ersatz des Tieropfers durch ein Mehlopfer wäre bei satisfactio vicaria undenkbar.

Auch die von Riehm[1]) aufgestellte und v. Orelli in seinem Aufsatz aus dem Jahre 1884[2]) befürwortete Hypothese, daß in dem Verfahren mit dem Sündopferfleisch eine Wahrung der Heiligkeit Gottes und eine tatsächliche Bekundung ihrer vernichtenden Reaktion wider die Sündenunreinheit an dem Opfertier stattfindet und daß das stellvertretende Erdulden dieses vernichtenden Eifers als notwendige Folge der Kappara zu ihrem vollen Vollzug mit erforderlich ist, hat keine allgemeinere Zustimmung gefunden. Schmoller[3]) macht dagegen geltend: „Der Text weiß von solcher Deutung nichts.“[4]) Diese an dem Institut des חֵרֶם orientierte Deutung des Verfahrens mit dem Sündopferfleisch ist von dem Interesse geleitet, den weder für die Schlachtung noch für das Verfahren mit dem Blut und die besondere Bedeutung des Blutes bei der Kappara nachweisbaren Gedanken einer stellvertretenden Erduldung des vernichtenden Eifers des Heiligen wider die Sündenunreinheit wenigstens an diesem Punkte des Sündopferrituals aufzuzeigen.[5]) Auf die Behauptung des Stellvertretungsgedankens zielen auch die Ausführungen v. Orellis a. a. O. S. 181 f., wo es heißt: „Die Darbringung des Blutes ist nicht bloß die einer Gabe, sondern eines Lebendigen, dessen Leben damit gewaltsam ausgeschüttet wird. Wenn der Sünder, um dem göttlichen Gericht zu entgehen, ein solches Blutopfer brachte, so mußte notwendig das Sterben des Tieres an seiner Stelle ihm auch als eine Art Gericht über dasselbe erscheinen, wodurch ihm selbst der Tod erspart wurde (vergl. Deut. 21, 3 ff.; Jes. 53). Zwar liegt der Nachdruck beim Opfern nicht auf den Schmerzen, die das Tier bei der Schlachtung erleidet, überhaupt nicht auf diesem Akt, sondern auf der Verwendung des Blutes. Aber eben jene Hingabe und Ausgießung des Blutes ist eine gewaltsame Entäußerung des Lebens, welche an die Stelle des göttlichen Gerichts über den Sünder, das sein Leben bedrohen würde, tritt.“[6]) Vergleiche ferner P. R. E.[3] Bd. XIV, wo freilich S. 395 bemerkens-

---

1) St. und Kr. 1877 S. 69—75. 2) A. a. O. S. 182. 3) A. a. O. S. 244.

4) Vergl. auch Köberle a. a. O. S. 320, der zur Widerlegung auf Robertson Smith, Religion der Semiten S. 269 ff. verweist.

5) Vergl. a. a. O. S. 67 ff.

6) Diese Auffassung berührt sich vielfältig mit der schon 1857 in Delitzschs Kommentar zum Hebräerbrief (2. Schlußbetrachtung: Über die stellvertretende Genugtuung, S. 740—45) vertretenen, nur daß Delitzsch bei der Blutsühne von dem „gewaltsamen Tode“ ausdrücklich absieht und zwischen dem „zukunftgeschichtlichen-typischen“ und dem „gegenwärtigen rituelen Sinn“ der Opfertora wohl geschieden wissen will. Das Blut tritt in letzterem Sinne stellvertretend für den als Sünder dem Tod verfallenen Menschen in inkongruenter Weise ein, ohne daß das Strafleiden darin zur rituellen Darstellung kommt. Aber typisch gefaßt weist diese blutige Sühne mit ihrer inkongruenten Stellvertretung gleichfalls auf eine der göttlichen Strafgerechtigkeit zu leistende Genugtuung hin.

werter Weise nur davon die Rede ist, „daß die Seele des Tieres derjenigen des Menschen substituiert wird," oder S. 389 nur von „Darbietung des Tierblutes als Ersatz für die der Menschenseele" gesprochen wird, die beweist, daß eigentlich das menschliche Leben als Gott verfallen angesehen wird. Auch erscheint der Gedanke des stellvertretenden Straftodes noch mehr in den Hintergrund gedrängt, und die Zustimmung zu der Sündopferfleischtheorie Riehms wird nicht erneuert, vielmehr der Unterschied zwischen Opfer und Blutbann energisch betont.

Wie sind nun diese Bemühungen, in der Opfersühne trotz ausdrücklicher Ablehnung der poena vicaria doch einen über die Idee der Gabe hinausweisenden Stellvertretungsgedanken aufzuzeigen, zu beurteilen? Sind es lediglich Eintragungen in den klaren Tatbestand aus unbewußt wirkenden dogmatisch-apologetischen Tendenzen heraus, oder liegt diesen Versuchen eine richtige Beobachtung zugrunde?

Es sind vor allem drei Punkte, die immer wieder zur Annahme des Stellvertretungsgedankens in irgendeiner Form verlockt haben.

Das ist zunächst die Aussage der Stelle Lev. 17, 11, die vielfach geradezu als Locus classicus für die alttestamentliche Opferfrage angesehen worden ist. Es handelt sich dort freilich zunächst gar nicht darum, das Geheimnis der sühnenden Wirkung des Blutes aufzudecken, sondern die Absicht geht dahin, das Verbot des Blutgenusses zu begründen. Das geschieht auf doppelte Weise: 1. „denn das Leben des Leibes ist im Blute," 2. „und ich habe es euch gegeben für den Altar, daß man euch Sühne damit schaffe. Denn das Blut bewirkt Sühne mittelst des in ihm enthaltenen Lebens." Nun muß man ja, wie Herrmann bei der Besprechung der Stelle[1]) mit Recht betont, „bei der Art der Entstehung des P mit der Wertung prinzipieller Angaben und allgemeiner Regeln etwas vorsichtig sein. Und die Möglichkeit besteht, daß wir es hier nur mit theologischen Reflexionen vom späteren Standpunkt aus über längst bestehende Bestimmungen zu tun haben." Andererseits macht aber der ganz beiläufige, fast zufällige Charakter der Aufklärung über die Sühnebedeutung des Blutes, die an dieser Stelle in einem ganz fremden Zusammenhange gegeben wird, auch wieder den Eindruck, daß etwas zurzeit wenigstens ganz Selbstverständliches ausgesprochen wird, das auf allgemeine Zustimmung rechnen kann. Das Bezeichnende der Auskunft, die wir da erhalten, ist nun dieses: als Sühnmittel dient nicht das Blut an sich, sondern das Blut, sofern in ihm das Leben enthalten ist. In dieser seiner Qualität ist es von Gott als Sühnmittel gegeben, und zwar muß es zu diesem Zweck an den Altar gebracht werden, d. h. das Leben des Opfertieres muß in die unmittelbare

1) A. a. O. S. 66 f.

Nähe der Gottheit kommen, ein Gesichtspunkt, den auch Ritschl mit Recht betont hat. „Man beachte," fügt Herrmann[1]) hinzu, „mittelst Applikation der נפש im Blut an den Altar wird Kappara על־נפשות derjenigen bewirkt, für die das Blut dargebracht wird." Diese Beziehung ist beabsichtigt. „Offenbar sollen die Tierseele, welche im Blut ist, und die Menschenseele korrespondieren. Soll also nicht die Blutdarbringung das Geständnis des Opfernden ausdrücken, daß sein Leben Gott verfallen sei?"

Schmoller, der[2]) diese Frage aufwirft, macht gegen die mit ihrer Bejahung gegebene symbolische Stellvertretung drei Einwände geltend: 1. daß der Charakter der Sünde, bei denen die Kappara möglich und nötig sei, ein dem Tode Verfallensein des Sünders ausschließe; 2. daß der vorausgesetzte Gedanke auf die Sühnehandlungen an Dingen nciht anwendbar sei; 3. daß das Blut gar nicht das einzige Mittel der Kappara sei, auch an dieser Stelle nicht. Was das erste Bedenken betrifft, so braucht das altjüdische Empfinden und unser modernes Empfinden nicht ohne weiteres übereinzustimmen, und wenn die Sünden, die außer dem Geltungsbereich der Sühnopfer liegen, die Ausrottung des Sünders aus der Gemeinde zur Folge haben sollen, so ist es wohl denkbar, daß man die sühnbaren eben als solche ansah, bei denen eigentlich auch der Täter sein Leben verwirkt bezw. gefährdet habe, die aber durch Gottes gnädige Veranstaltung in sühnbare umgewandelt würden. Des zum Zeichen diente dann eben die Darbringung des Tierlebens im Opferblute. Möglich ist diese Auffassung bei dem gesteigerten Sündenbewußtsein des älteren Judentums jedenfalls. Aber sie wirklich nachzuweisen, dürfte schwer fallen. Es könnte sich hier übrigens auch eine Anschauung aus früherer Zeit erhalten haben, wo die Opfer auch zur Sühne schwerer Vergehen dienten. Nur ist diese Annahme ebensowenig kontrollierbar wie die vorhergehende. Der zweite Einwand Schmollers gegen den Gedanken der symbolischen Stellvertretung würde sich erledigen, wenn man annehmen dürfte, daß die Kappara ursprünglich nur an Personen vollzogen wurde, oder wenn die Entsühnung der Gegenstände nur unter der Voraussetzung stattfand, daß sie durch die Unreinheit der Gemeinde mit befleckt worden seien. Um den dritten Einwand zu beseitigen, müßte man annehmen, daß die Kappara ursprünglich nur mit dem Blut vollzogen wurde. Nach Herrmann[3]) ist es auch die zwar nicht ausgesprochene, aber deutlich zwischen den Zeilen zu lesende Meinung des Autors, daß das Blut das Sühnende schlechthin sei, während Schmoller[4]) durch Lev. 17, 11 nicht ausgeschlossen findet, daß auch noch anderes Kappara wirke. Dennoch scheint es ihm wohl denkbar, daß die Beziehung der Kappara auf Dinge und ebenso

1) A. a. O. S. 67.
2) A. a. O. S. 229.
3) A. a. O. S. 67.
4) A. a. O. S. 229f.

ihr Vollzug durch unblutige Gaben eine Erweiterung des ursprünglichen Gebrauchs darstelle. Unter dieser, allerdings schwer zu kontrollierenden Voraussetzung hält er den Gedanken symbolischer Stellvertretung im Blut für möglich, obwohl ihm das Fehlen dieses Gedankens beim Kinderopfer Micha 6, 7, wo er so nahe läge, stutzig gemacht hat. Wirklich gesichert ist nach ihm als Grund für die hohe Wertung des Blutes nur der Gedanke, daß es als Träger des Lebens die höchste wertvollste, und darum auch wirkungsvollste Gabe ist; die „Empfindungen mehr mystischer Art" (Schultz), die er auch für wahrscheinlich hält, sind bei dem nahezu völligen Mangel an vorexilischen Quellen über den Kultus und seine Entwicklung nicht zu beweisen.

Das zweite Argument, das für den Stellvertretungsgedanken beim Opfer in allgemeinerer oder bestimmterer Weise immer wieder ins Feld geführt wird, ist die Semicha. v. Orelli sagt in diesem Sinn in seiner verschiedentlich zitierten Abhandlung vom Jahre 1884 S. 182: „Man kann den Gedanken eines stellvertretenden Todesleidens (beim blutigen Opfer, namentlich beim Sündopfer) dabei um so weniger entgehen, als das Auflegen oder Aufstützen der Hände, von welchem Lev. 1, 4 geradezu die Wirkung der Kappara abgeleitet wird, stets eine Übertragung bedeutet. Nicht, als ob der Opfernde bei der Handauflegung jedesmal speziell seine Schuld dem Opfertier auflegte, wie es Lev. 16, 21 in bezug auf den Asasel-Bock ausdrücklich gesagt ist, aber er stellt dadurch eine Solidarität zwischen sich und dem Tiere her mit Bezug auf das, was es vor Gott ausrichten soll. Den letzteren Gedanken findet auch Bertholet in der Handauflegung, wenn er sie im Kommentar zu Lev. 1, 4 S. 3 als die Herstellung einer Solidarität zwischen den Opfernden und dem Geopferten bezeichnet, nur daß der Nachdruck bei ihm auf der dadurch geschehenden Kommunion liegt. Auf die letztere Erklärung führt auch schon die Bemerkung von Robertson Smith:[1]) „Bei gewöhnlichen Brand- und Sündopfern wird das Auflegen der Hände vom Gesetz offiziell nicht als eine Übertragung der Sünde auf das Opfer gedeutet, sondern hat vielmehr dieselbe Bedeutung wie bei der Segenserteilung oder bei Handlungen der Weihe, wobei der Gedanke unfraglich ist, daß die physische Berührung zwischen beiden Teilen dazu dient, sie zu identifizieren, nicht aber zur Übertragung von Schuld von dem einen zum anderen." Sonst wird zum Verständnis der Semicha vielfach die römische manumissio herangezogen und dieselbe dementsprechend als eine Handlung gefaßt, bei der ein Verzicht auf persönlichen Besitz und eine Übergabe zum Zweck des Opfers stattfindet. Vgl. Kautzsch a. a. O. S. 720, der sich für diese Bedeutung, besonders auf den Gebrauch des Ausdrucks bei der Levitenweihe Num. 8, 10

1) A. a. O. S. 325f.

beruft. Volz wendet gegen diese Erklärung[1]) ein, sie setze den nicht in den Anfang der Religion hinaufreichenden Eigentumsbegriff voraus, der Handauflegende sei gar nicht immer der, der das Opfertier gibt, z. B. Ex. 29, 1 ff. nicht, vielmehr immer der, für den das Tier wirksam sein soll, der Gedanke des Hergebens sei zudem beim Sühnopfer gar nicht der beherrschende, überdies passe die Handauflegung im Sinne der manumissio schlechterdings nicht auf Lev. 16, 21, und endlich sei der Akt der manumissio überhaupt keine Handauflegung, sondern bestehe darin, daß der Herr aut caput servi aut aliud membrum tenens die Formel der Freilassung sprach, wofür auf Bähr a. a. O. Bd. II S. 343 Anm. 1 verwiesen wird. Dem Gewicht dieser Einwände, besonders des letzten kann sich Matthes[2]) nicht entziehen, so energisch er die Volzsche Erklärung als transmissio ablehnt. Nach ihm ist der Sinn des Ritus „vielleicht die Andeutung und symbolische Erklärung des Betreffenden, es sei sein Tier, seine Gabe, die der Gottheit angeboten wird". Noch einen Schritt weiter geht Köberle[3]), der den kritischen Ausführungen von Matthes gegen Volz u. a. durchaus beistimmt, aber doch glaubt, „daß die Handauflegung etwas mehr bedeute als eine bloße Eigentumserklärung, nämlich einen Ausdruck der Selbstdarbietung in der Gabe. Diese muß ja allerdings Eigentum sein, d. h. ein Stück des Selbst darstellen. Dann aber bietet auch in ihr der Darbringer sich selbst Gotte dar. Nicht also stellvertretende Strafe, wohl aber eine Art stellvertretender Darbietung eines niederen Äquivalents für den Menschen selbst findet im Opfer statt." Und zwar ist diese Selbstdarbietung in der Darbietung des Tierlebens „eine symbolische, d. h. wirklich sich vollziehende". Mit dieser an der Handauflegung orientierten Behauptung einer Art von Stellvertretung im Opfer berührt sich nahe die dem Begriff des כִּפֶּר entnommene, die wir als letzten der hier in Frage kommenden Punkte zu nennen haben. Es ist Herrmann, der auf den von Hofmann besonders betonten und geradezu in den Mittelpunkt seiner Sühnetheorie gerückten[4]) Zusammenhang zwischen כי und כִּפֶּר wieder besonderes Gewicht legt, freilich nicht, um auf diese Weise dem Stellvertretungsgedanken zu entgehen, wie Hofmann. Im Gegenteil, gerade diese Erwägung wird ihm zur Brücke in dies von jenem perhorreszierte Gebiet. Er argumentiert so:[5]) „Sollte nicht das in die Nähe der sich offenbarenden Gottheit gebrachte Blut von dem, welcher die Sache כי nannte, als eine Art כִּפֶּר für die Sünde, welche schließlich, wenn sie nicht vergeben wird, vernichtende Wirkung hat, dann also mit anderen Worten für das Leben des Sünders be-

1) A. a. O. S. 94. 2) A. a. O. S. 118. 3) A. a. O. S. 321 Anm.
4) Vergl. die Kritik von Delitzsch a. a. O. S. 740.
5) A. a. O. S. 101 f.

trachtet gewesen sein . . . . Sollte nicht das Blut sich gerade deshalb zum כִּפֶּר eignen, weil es das Leben enthält, wenn auch bloß Tierleben, so doch dies als das einzige, was dem Menschenleben nahekommt? Ich bestreite nicht, daß daran in P. zumeist nicht mehr gedacht ist. Man würde dann, um das unbeliebte Wort zu gebrauchen, von einer Art Substitution des Tierlebens zu reden berechtigt sein."

Diese verschiedenartigen Versuche, den Stellvertretungsgedanken in irgendeinem Sinne im Opfer des älteren Judentums festzustellen, zeigen jedenfalls soviel, daß das gesetzliche Opferritual Seiten hat, die dem modernen Forscher den Stellvertretungsgedanken in einer allgemeineren Form immer wieder nahe legen.[1]) Es fragt sich nur, ob die Reflexionen der Opfernden im älteren Judentum sich in derselben Richtung bewegten. In dieser Beziehung wird man bei den verschiedenen Erklärungen den Eindruck des Problematischen nicht los. Dieser Unbestimmtheit der wissenschaftlichen Sachlage entspricht die vorsichtige Zurückhaltung, mit der sich Kautzsch[2]) zur Frage äußert. Er bemerkt: „Höchstens läßt sich noch annehmen, daß P. die Idee einer symbolischen (nicht wirklichen) satisfactio oder mit anderen Worten die Vorstellung kennt, daß durch die Darbringung des Tierlebens symbolisch der Anerkennung Ausdruck gegeben wird, daß eigentlich des Sünders eigenes Leben Gott verfallen ist." Mit einem unbestimmten Allgemeineindruck begnügt sich auch Wellhausen[3]) in dem Satze: „Namentlich neigte man sich je länger desto mehr dazu, die sühnende Wirkung des Opfers vorzugsweise dem Blute und der stellvertretenden Kraft des getöteten Lebens zuzuschreiben." In der Schwierigkeit, hier scharf umrissene und feststehende Resultate zu gewinnen, spiegelt sich noch einmal die wichtige Beobachtung, von der wir ausgingen, daß ein besonderes Interesse, über den Sühnwert des Blutes eine Lehre aufzustellen, offenbar gar nicht vorhanden gewesen ist. Sonst müßten sich im Priesterkodex eindeutige und ausdrückliche Angaben darüber finden. Noch weniger wurde die Zustimmung zu einer Sühnetheorie im älteren Judentum in irgendeiner Weise als conditio sine qua non für die Wirkung der Sühnopfer angesehen.[4]) Vielmehr gibt es im

1) Dieser Eindruck wird auch unterstützt durch die Wahrnehmung, daß der Stellvertretungsgedanke sich auch in anderen Religionen an das Opfer angeschlossen zu haben scheint. Von den Spuren dieser Anschauung in der babylonischen Religion war oben schon die Rede. Für die griechische vergl. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, 2. Auflage S. 120: „Die Situation, in der man σφάγια bringt, ist derartig, daß der Glaube verständlich wird, nur das Opfer eines Lebenden sei ein Äquivalent für das zwar nicht verfallene aber doch gefährdete eigene Leben." Vergl. auch S. 144.

2) A. a. O. S. 721. 3) Prolegomena[5] S. 63.

4) Vergl. für das ganz analoge Fehlen einer Sühnetheorie und erst recht einer dogmatischen Bindung an eine solche in der babylonischen Religion: Schrank (a. a. O.

Sinne des Priesterkodex keine andere Antwort auf die Frage nach der Wirksamkeit des Opfers als einfach diese: „Gott hat den Sühnevollzug mit der gehorsamen Ausführung der Opfervorschriften verknüpft; wer dieselben erfüllt und den Priester veranlaßt, die Sühnebräuche zu vollziehen, erhält Vergebung. (Lev. 4, 20, 26, 31, 36 u. s. f.)“ [1] „Es ist derselbe absolute Wille Gottes, der, wie er sonst das Gesetz vorschreibt, so hier auch den Gnadenweg gesetzlich festlegt.“ [2] Damit ist der Opferdienst als Gehorsamsakt zu einem Stück der normalen Gesetzeserfüllung geworden und eben dadurch seines selbständigen Eigenlebens beraubt. Das Opfer war eben in der Zeit, „aus der das uns vorliegende Opfersystem stammt, nicht mehr Mittelpunkt und Inhalt des Kultus“.[3] Die lange Zeit des babylonischen Exils hatte gezeigt, daß es auch ohne Opferkult und Opfergaben möglich war, Jahwe zu dienen. Das ältere Judentum richtete zwar den Opferkult wieder ein, und es wurde peinliche Sorgfalt auf die korrekte Befolgung der entsprechenden gesetzlichen Vorschriften verwandt, aber das alte naive Opferwesen war sozusagen eingekapselt in das Gesetz, das im Vordergrund des religiösen Interesses stand. In dem Maße aber, in dem das Opfer so seines ursprünglichen Charakters beraubt wurde, in dem Maße lag es nahe, hier heimatberechtigte Ausdrücke in übertragenem Sinne zu gebrauchen, zumal die prophetische Antithese gegen das Opferwesen auch in der nachexilischen Zeit nicht aufhörte nachzuwirken. Den Spuren dieser Umdeutung müssen wir noch kurz nachgehen, um die dritte der aufgeworfenen Fragen zu beantworten: Welche Ansätze zur Verwendung des Opfergedankens im übertragenen Sinne erwuchsen aus dieser Sachlage?

3.

Auf die prophetische Polemik gegen das Opferwesen (Am. 5, 22—27; Hos. 6, 6; Micha 6, 6—8; Jer. 6, 20 ff.; 7, 21 f.) und die daran sich knüpfenden exegetischen und historischen Streitfragen brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Ob die betreffenden Prophetenworte sich in Ausführung des 1. Sam. 15, 22 aufgestellten Grundsatzes nur gegen „die Überschätzung des opus operatum richten, in welchem falsche Frömmigkeit mit Umgehung des von Gott in erster Linie geforderten Gehorsams sich gefiel“,[4] oder ob hier ein radikaler religiöser Gegensatz gegen den Kultus als solchen durchbricht,[5] können wir in diesem Zusammenhang dahingestellt

S. 81), der die Sachlage einmal pointiert so ausdrückt: „Das Tun ist alles, die Gedanken aber schweigen.“

1) Kautzsch a. a. O. S. 721. 2) Köberle a. a. O. S. 321.
3) Robertson Smith a. a. O. S. 163.
4) Vergl. v. Orelli P. R. E.³ Bd. 14 S. 396 f.
5) Vergl. Kautzsch a. a. O. S. 685—87.

sein lassen; denn es finden sich in Verbindung mit diesen Äußerungen keine Übertragungen der Opferterminologie auf „innerliche“ Vorgänge, wie denn überhaupt die bei uns so beliebten Kategorien „äußerlich“, „innerlich“, kultisch“, „ethisch“, von dem Propheten niemals zur Diskreditierung des Opferwesens angewendet werden. Überhaupt findet sich in der prophetischen Literatur eine bildliche Verwertung des Opfervorgangs nur spärlich.

Jeremias veranschaulicht 11, 19 seine nichtsahnende Wehrlosigkeit gegenüber den Ränken seiner Feinde durch folgenden Vergleich: „Ich war wie ein zartes Lamm, das zum Schlachten geführt wird.“ Daß hier ein Opferlamm gemeint ist, scheint aus 12, 3 hervorzugehen, wo er von Jahwe für seine Feinde Unheil erbittet mit den Worten „Reiße sie fort wie Schafe zum Schlachten iund weihe sie (וְקַדְּשֵׁם) dem Tage des Würgens“. Dasselbe Bild ist auch 51, 40 verwendet, wo von den Bewohnern Babels gesagt wird: „Ich lasse sie wie Lämmer zum Schlachten niedersinken, wie Widder samt Böcken“, vgl. auch 50, 27.[1]) Immerhin fehlt an diesen Stellen die ausdrückliche Bezugnahme auf das Opfer. Eine solche findet zuerst statt in der Stelle Zeph. 1, 8, wo das Strafgericht des nahen Tages Jahwe mit der lakonischen Bemerkung charakterisiert wird: „Ja zugerüstet hat Jahwe ein Opfer, er hat schon die von ihm Geladenen geweiht.“[2]) In ähnlich geheimnisvoller Andeutung des Furchtbaren heißt es in der Drohweissagung gegen Ägypten Jer. 46, 10: „Da wird das Schwert fressen und sich sättigen und an ihrem Blute berauschen: denn ein Opfer hält Jahwe im Nordlande, beim Euphratstrome.“ Dasselbe Bild kehrt dann wieder in einer breiten Beschreibung von gräßlicher Großartigkeit, Hes. 39, 17 ff., die allerdings wie die ganze Weissagung über Gog und Magog nach Boussel[3]) aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von

1) Beide Stellen stammen freilich, wie das ganze Orakel gegen Babel in Kap. 50–51, 58, nicht von Jeremias. Vergl. Kautzsch, Abriß usw. S. 178, wo auf Buddes Nachweis seiner Zusammensetzung in den Jahrbüchern für deutsche Theologie Bd. 23 S. 428 ff. verwiesen wird.

2) Nach der herkömmlichen Deutung sind die Israeliten das Schlachtopfer, ihre Feinde die Völker dagegen die Gäste, wozu freilich die Aussagen 1, 2 f. schlecht passen. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, S. 137, kommt von der Erwägung aus, daß הקריש auch Terminus für das zu opfernde Tier ist (vergl. Jeremias 12, 3), zu folgender Exegese: „Die geladenen Gäste, die Jahwe geheiligt, d. h. dem Untergang geweiht hat, sind identisch mit dem Schlachtopfer, sind also niemand anders als die Israeliten selbst.“ Greßmann führt in diesem Zusammenhang (a. a. O. S. 138) auch Jeremias 13, 3 an, wo Jahwe seine Geheiligten entboten und seine Recken eingeladen hat zu seinem Zorn, fügt aber gleich hinzu, daß hier die Geheiligten nicht das Opfer, sondern die von Jahwe selbst geweihten Opferpriester von besonderer Heiligkeit sind. Überhaupt setzt „nur dieser einleitende Vers die Opferidee voraus, während nachher das Ende Babels nicht mit den Farben der Opferung gemalt wird“.

3) Religion des Judentums S. 9, Anm. 1.

Ezechiel stammt. Dort bekommt der Menschensohn den Auftrag, die Vögel und das Getier des Feldes zu einem großen Opfermahl herbeizurufen, das Jahwe ihnen nach dem großen endgeschichtlichen Kampfe mit Gog und Magog auf den Bergen Israels veranstalten wird, wo sie die besten Opferanteile, Blut und Fett, die beim eigentlichen Opfer Jahwe selber zukommen,[1]) erhalten sollen. „Heldenfleisch sollt ihr essen und das Blut der Fürsten der Erde sollt ihr trinken: Widder, Lämmer und Böcke, Farren, Mastvieh von Basan insgesamt! Und ihr sollt Fett essen, bis ihr gesättigt, und Blut trinken, bis ihr trunken seid von meinem Opfermahle, das ich für euch veranstaltet habe.“ Vers 18 f. In ganz ähnlichen Farben ist das grausige Bild gehalten, das Jes. 34 vom Tag der Rache Jahwes an Edom entrollt wird. Auch dort werden alle Völker der Erde zur Schlachtung bestimmt und geopfert, nur daß die Blutströme und Fettmassen der Opfertiere diesmal von den Bergen und der Erde aufgenommen werden.

Das Bemerkenswerte an dieser letzten Gruppe von Fällen unter dem uns hier interessierenden Gesichtspunkte ist die Beobachtung, daß in der Art der Vergleichung eine starke Empfindung für das Entsetzliche, das in der massenhaften Hinschlachtung von Opfertieren liegt, zum Ausdruck kommt, wenn auch nicht in der Form des Mitgefühls, so doch in dem schwelgerischen Entzücken einer rachedurstigen Phantasie. Das ist deswegen so bemerkenswert, weil in keiner einzigen Stelle im Alten Testament, in der vom Opfer im eigentlichen Sinne die Rede ist, sich die leiseste Spur einer Reflexion über das Schmerzliche des Opfervorgangs für das Opfertier findet.

Weit bedeutsamer in dieser Beziehung als alle bisher genannten Fälle einer bildlichen Verwertung des Opfervorgangs ist aber der Vergleich des stellvertretenden Leidens und Sterbens des Ebed Jahwe mit einem Ascham Jes. 53, 10. Vorher ist seine wortlose Beugung unter die Mißhandlung seiner Feinde schon mit dem Verhalten des Lammes, das zur Schlachtbank geführt wird, verglichen worden, wobei man lebhaft an Jer. 11, 19 erinnert wird. Ob dabei die Vorstellung des Opferlamms vorschwebt oder nicht, läßt sich schwer entscheiden. Jedenfalls liegt der Nachdruck nicht darauf, daß es sich gerade um ein Opfertier handelt, wie das zweite Bild vom Schaf, das vor seinem Scherer verstummt, beweist. Um so deutlicher aber ist die Aussage von v. 10; vorausgesetzt, daß man אָשָׁם hier im liturgisch-technischen Sinn gleich „Schuldopfer“ fassen darf[2]) und man die Worte: אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ nicht mit Marti für die nachträgliche Ausfüllung einer Lücke hält, bezw. mit Duhm durch Kon-

1) Greßmann a. a. O. S. 139 findet in diesem Zuge einen Beleg für seine These, daß auch hier „uraltes Gut“ vorliege.

2) Vergl. darüber S. 15f.

jektur beseitigt. In dem vorliegenden Texte wird das stellvertretende Leiden des Ebed Jahwe durch den Terminus אָשָׁם zweifellos als sühnende Ersatzleistung charakterisiert. An sich könnte diese Anwendung des Schuldopfers im übertragenen Sinne zur Kennzeichnung des stellvertretenden Charakters der Hingabe eines Menschenlebens dienen. Damit wäre gegeben, daß der dem Verfasser vorliegende Opferbegriff wenigstens für das Schuldopfer den Stellvertretungsgedanken enthielt. Es ist aber ebensogut möglich, daß durch den Vergleich nur der sühnende Charakter dieser Lebenshingabe ausgedrückt werden soll, deren Stellvertretungswert durch die vorangegangene Beschreibung schon deutlich genug bezeichnet worden war. Da die Spuren des Stellvertretungsgedankens beim Opfer, wie unsere frühere Untersuchung gezeigt hat, so außerordentlich problematisch bleiben, wird man sich für die letztere Annahme entscheiden müssen. Jedenfalls aber steht diese bedeutsame Übertragung des Opfergedankens auf das stellvertretende Leiden und Sterben eines Menschen zur Kennzeichnung seines sühnenden Charakters im Alten Testament so völlig vereinzelt da, wie die einsame Größe des Knechtes Gottes überhaupt.

Ebenso selten wird die Opferterminologie als Bild benutzt für entsprechende seelische Vorgänge, deren symbolischer Ausdruck sie ursprünglich war oder zu deren symbolischem Ausdruck sie durch nachträgliche Umdeutung gemacht wurde.[1]) In den Sprüchen finden sich zwar mehrfach Anzeichen einer dem prophetischen Standpunkt angenäherten freien Stellung zum Opfer, wenn z. B. 15, 8 und 21, 27 das Opfer des Gottlosen ein Greuel für Jahwe genannt wird oder 21, 3 behauptet wird, „Gerechtigkeit und Recht üben, sei Jahwe lieber als Schlachtopfer". Dagegen fehlt jede Spur einer metaphorischen Verwendung der betreffenden Termini, wenn man nicht den Gebrauch von כִּי in 16, 6 „Durch Liebe und Treue wird Verschuldung gesühnt" hierher rechnen will. Etwas anders steht es im Psalmbuch. Dort findet sich merkwürdigerweise an einer Reihe von Stellen eine Auffassung vom Opfer, die lebhaft an die prophetische Stellung erinnert. Vgl. Psalm 40, 7; 50, 8ff.; 51, 18f.; 69, 31f. Auf den Versuch von Jacob[2]), alle Polemik gegen das Opfer in allen diesen Stellen durch exegetische Künste wegzuschaffen, brauchen wir nicht näher einzugehen. Vgl. die Kritik von Matthes Z. A. T. W. 1902 S. 95f. Matthes seinerseits sucht der Schwierigkeit, die in dem Vorhandensein prinzipieller Polemik gegen die Opfer im Liederbuch des zweiten Tempels liegen würde, dadurch zu entgehen, daß er Ps. 40, 7 und 51, 18f. zwar ausgedrückt findet, was dasteht, aber diesen Verzicht auf die Opfer

1) Analog dem sinnbildlichen Gebrauch des Terminus Beschneidung Jer. 4, 4 Deut. 10, 16 und 30, 6, wo vom Beschneiden der Vorhaut des Herzens gesprochen wird.

2) Z. A. T. W. 1897.

von Seiten Gottes aus der gegenwärtigen Notlage (Exil oder syrische Verfolgung) erklärt. „In der gegenwärtigen Notlage stellt er sich zufrieden mit dem zerschlagenen Geiste, dem gebrochenen Herzen, mit Gebet und Thoralesen. Später, wenn der Zustand sich geändert haben wird, werden die Opfer aufs neue verlangt und gebracht werden.“ [1]) Von dieser Auffassung aus bekämpft er die von Duhm u. a. vertretene Meinung, die Verse 20f. in Ps. 51 stammten von anderer Hand und wollten der opferliebenden Gemeinde den durch den 18. Vers bereiteten Anstoß benehmen. Vgl. dagegen Kautzsch a. a. O. S. 686f., der der Duhmschen Lösung der Schwierigkeit zustimmt und auch die von Matthes gegebene Auslegung von Ps. 50, 7—15 verwirft. Die letztere lautet in Form einer Paraphrase: „Ihr bringt Opfer genug, täglich und öffentlich; in dieser Hinsicht hat Jahwe nichts gegen euch einzuwenden; mehr solche Opfer begehrt er nicht. Bringt ihm jedoch vielmehr persönliche Privatopfer תודות und נדרים, denn diese sind ihm sehr angenehm und werden euch retten können am Tage der Not.“ [2]) Man wird bei dieser Exegese den Eindruck der Künstlichkeit nicht los; auch kommt bei ihr der Vers 10—13 so scharf akzentuierte Nachweis, daß Gott der Opfer gar nicht bedarf, nicht gebührend zum Ausdruck. Demnach haben wir es hier mit einer mißlungenen Konstruktion im Interesse der durchzuführenden Theorie von der durchgängigen Opferfreudigkeit der Psalmisten zu tun. Sind aber die Bemühungen, die Opferkritik völlig aus dem Psalmbuch auszumerzen, aussichtslos und die von Matthes zu diesem Zweck vorgeschlagene Auslegung von Ps. 50, 8—15 aus den angeführten Gründen unhaltbar, so fällt jeder stichhaltige Grund weg, תודה in v. 14a als Dankopfer im eigentlichen Sinne zu fassen. Vielmehr liegt es bei unbefangener Betrachtung näher, den Gedankenfortschritt darin zu sehen, daß jetzt im Gegensatz zur ohnedies reichlich erfüllten und für Gott selbst überflüssigen Forderung von Opfern zum Dank gegen Gott als dem vor allen Dingen Erforderlichen aufgefordert wird. Weiter aber ist es sehr begreiflich, daß dieser neue Gedanke die Form erhält: „Opfere Gott Dank“, wobei das Opfern dann eben in übertragenem Sinne zu verstehen ist. Darin ist die eigentliche Pointe des Satzes beschlossen, die am besten zum Ausdruck kommt, wenn man den ganzen Vers übersetzt: „Opfere Gott Dank, so wirst du dem Höchsten deine Gelübde bezahlen.“ Diese Fassung der נדרים ist durchaus möglich und durch den Kontext als die wahrscheinliche an die Hand gegeben, selbst wenn die Bemerkung Wellhausens[3]), daß die Zahlung der Gelübde überall in den Psalmen in Preis und Dank gegen Jahwe und nicht in Opfern bestehe, in

1) A. a. O. S. 79. 2) A. a. O. S. 81.

3) Skizzen und Vorarbeiten, VI. Heft S. 175.

dieser Allgemeinheit nicht zu Recht bestehen sollte.[1]) Wir haben also in Ps. 50, 14 höchst wahrscheinlich eine Stelle, „wo ein Opferwort bildlich gebraucht wird, um Gebet oder Danksagung auszudrücken". Matthes will als einzige derartige Stelle im ganzen Psalmbuch nur Psalm 119, 108 gelten lassen, wo in dem Satze: „Laß dir Jahwe die freiwilligen Opfer meines Mundes gefallen", „die Bildersprache in נְדִבוֹת פִּי רְצֵה־נָא יי aus dem Zusatz פִּי hervorgeht".[2]) Es ist richtig, daß dadurch die Anwendung in übertragenem Sinne über allen Zweifel erhoben wird; aber daß „gerade die Art, wie es geschieht, beweist, daß es sonst anders ist", vermag man nicht einzusehen. Daß eine derartige metaphorische Verwertung der Opferterminologie im Bereich des Psalters nicht etwas ganz Extraordinäres ist, geht auch aus Ps. 51, 19a hervor: „Die rechten Schlachtopfer für Gott sind ein zerbrochener Geist", eine Aussage, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Vergl. auch Ps. 141, 2: „Mein Gebet stelle sich als Rauchopfer vor dein Angesicht, das Aufheben meiner Hände als Abend-Speisopfer." Aber freilich sind die zu beobachtenden Ansätze zur Verwendung des Opfergedankens im übertragenen Sinne aufs Ganze des Psalmbuchs gesehen und noch mehr im Bereich der gesamten alttestamentlichen Literatur, soweit sie lediglich den hebräischen Kanon umfaßt, außerordentlich spärlich. Es wird sich fragen, ob in der apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur und überhaupt in den Schriften des späteren Judentums, zu deren Untersuchung wir jetzt übergehen, eine kräftige Weiterbildung dieser Keime zutage tritt.

1) Vergl. die gegen sie gerichteten Bemerkungen von Matthes a. a. O. S. 80.
2) A. a. O. S. 82.

2. Kapitel.

Die Opferanschauung des späteren Judentums.

Wenn wir nach dieser Übersicht über den gegenwärtigen Stand der alttestamentlichen Opferfrage nun den Versuch wagen, die Opferanschauung des späteren Judentums auf Grund des uns zugänglichen Quellenmaterials unter Zurückstellung aller rein archäologischen Gesichtspunkte darzustellen, so ergibt sich als erste große Schwierigkeit die Frage nach der Anordnung des vielgestaltigen Stoffes.

Eine Zerspaltung der gesamten Masse nach sachlichen Gesichtspunkten ohne Rücksicht auf die dabei unvermeidliche Auseinanderreißung der Opferanschauung der einzelnen Schriftsteller empfiehlt sich schon um Philos willen nicht, dessen Stellung zum Opfer ohne Frage für sich behandelt werden muß; eine Aufteilung des Materials nach der Verschiedenheit des literarischen Charakters der in Betrachkommenden Dokumente scheitert an dem Fehlen eindeutiger Kategorien, in die der gesamte Bestand ungezwungen aufginge.[1]) Man könnte weiter auch daran denken, zuerst die sogenannten Apokryphen in der Reihenfolge der LXX nacheinander durchzugehen, daran die sogenannten Pseudepigraphen zu fügen, angeordnet etwa nach der sachlichen Gruppierung in der von Kautzsch herausgegebenen deutschen Übersetzung, um mit Philo und Josephus einerseits, dem palästinensischen Schriftgelehrtentum andererseits zu schließen. Diese Einteilung wäre sogar die gegebene, wenn es sich nachweisen ließe, daß der die Apokryphen mit umfassende Kanon der LXX im ersten christlichen Jahrhundert schon kanonische Geltung gehabt hätte. Denn dann wäre es sehr wahrscheinlich, daß die neutestamentlichen Verfasser auch den dadurch hinzugekommenen Schriftenkomplex als „heilige“ Schrift gelesen hätten. Das würde seine gesonderte Behandlung im Rahmen unseres Themas, das die Opferanschauung des späteren Judentums nach ihrer Bedeutung für die Opferaussagen des

1) Wenn etwa Bousset, Religion des Judentums, S. 54, drei im Spätjudentum ziemlich ohne Berührung nebeneinander liegende Literaturgebiete unterscheidet: „einmal die mehr populäre pseudepigraphe, apokalyptische und haggadistische, dann die uns allerdings nur in einer späteren Überlieferung erhaltene Theologie des Schriftgelehrtentums, und endlich die spezifisch hellenistische Literatur des Judentums,“ so weiß man z. B. nicht, in welches dieser Fächer man Jesus Sirach oder das erste Makkabäerbuch einreihen soll.

Neuen Testamentes feststellen will, rechtfertigen. Aber die genannte Voraussetzung läßt sich zum mindesten nicht beweisen.[1])

Von den mannigfachen Unsicherheiten unseres Wissens ist auch die chronologische Anordnung, die schließlich noch übrig bleibt, gedrückt. Doch gibt es eine Reihe so gut wie gesicherter Ansetzungen. Im übrigen schließen wir uns, in Ermangelung eines selbständigen Urteils in diesen Fragen, an die von Bousset, Religion des Judentums, 2. Auflage, in der Quellenschau S. 6—53, vorgenommene ungefähre Datierung der in Frage kommenden literarischen Dokumente an. Bousset behandelt bei den einzelnen Zeiträumen zunächst immer die dorthin gehörenden Schriften des palästinensischen Judentums und dann die des hellenistischen Judentums. Dennoch faßt er in der Darstellung selber das gesamte Judentum im neutestamentlichen Zeitalter als eine geistige Einheit, und zwar mit vollem Bedacht. Das geht deutlich aus den Darlegungen des 22. Kapitels S. 497—503 hervor, wo er sich prinzipiell über das Verhältnis zwischen dem palästinensischen Judentum und dem der Diaspora ausspricht. Er erkennt dort die mannigfachen und tiefgreifenden Unterschiede beider Gebiete sehr energisch an, betont aber als Kehrseite die neben jenen Differenzen bestehende geistige Gemeinsamkeit ebenso stark. Dieselbe äußert sich auch darin, daß

1) Zwar gehörten zum griechischen Bibelkanon, soweit wir seinen Ursprung zurückverfolgen können, auch eine Reihe von Schriften, die im hebräischen Kanon sich nicht vorfinden; doch fehlen uns bestimmte Zeugnisse hierfür aus vorchristlicher Zeit. Schürer, der dies zugibt, glaubt nun freilich, aus der bloßen Tatsache, daß die Christen mit der griechischen Bibel zugleich auch diese anderen Schriften empfingen, als höchstwahrscheinlich erschließen zu dürfen, daß dieselben auch zum Kanon der hellenistischen Juden gehört haben. Vergl. P. R. E.[3] Bd. I S. 625. Diese Möglichkeit besteht in der Tat, und man wird Schürer auch darin Recht geben müssen, daß die Nichtzitierung dieser Schriften bei Philo, der sich ganz überwiegend an den Pentateuch hält, ohne weiteres noch nichts gegen diese Annahme beweist. Aber andererseits muß Schürer den Gegnern seiner Ansicht konzedieren, daß den hellenistischen Juden überhaupt „der strenge Begriff eines Kanon abging". Galt aber für das alexandrinische Judentum als „heilige" Schrift κατ' ἐξοχήν der Pentateuch, während „im übrigen die Grenzen fließendere waren" (Bousset a. a. O. S. 168), so mahnt das doch zur Vorsicht in bezug auf weitgreifende Schlußfolgerungen. Zu denken gibt auch, daß Josephus, der für seine Geschichtsdarstellung mehrere der nur in der griechischen Bibel befindlichen Schriften benutzte, als Schriften, die mit Recht Vertrauen genießen, einfach die 22 des jetzigen hebräischen Kanon nach der damals üblichen Zählung angibt (das Nähere vergl. bei Schürer P. R. E[3] Bd. I S. 624f.). Hätte er von einem über diesen Bestand hinausgehenden Komplex autoritativer Schriften im Bereich der Diaspora Kunde gehabt, so würde er diesen Dissensus wohl erwähnt haben. Immerhin könnte er ihn gerade an dieser Stelle (c. Ap. I, 8) aus apologetischen Gründen verschwiegen haben. Doch auch diese zudem recht hypothetische Erwägung ändert nichts an der Tatsache, daß wir „über die Stellung dieser Schriften (der Apokryphen) im alexandrinischen Judentum wenig Bestimmtes wissen." Und wenn Bousset a. a. O. S. 168 dann fortfährt: „Den Kanon der LXX mag erst die christliche Kirche geschaffen haben," so verdient diese zurückhaltende Äußerung vor der entgegengesetzten These Schürers doch wohl den Vorzug.

sich gar keine scharfe Grenzlinie zwischen der Literatur beider Kreise ziehen läßt,[1]) vergl. den näheren Nachweis dieses Satzes S. 500 f., wo es zum Schlusse heißt: „Wenn man vom hellenistischen Judentum in seiner spezifischen Unterschiedenheit vom palästinensischen redet, so denkt man in erster Linie an wenige einzelne literarische Erscheinungen: das vierte Makkabäerbuch, die Sapientia (namentlich in ihrem 2. und 3. Abschnitt), die gefälschten Verse, Ps.-Aristeas, die Fragmente des Aristobul, Pseudo-Phokylides und zwei weit über den Durchschnitt hinüberragende einzelne Persönlichkeiten: Philo und Josephus.“ Bousset hält nun die in dieser Literatur zu Worte kommende neue Bildung für eine geistige Schicht, „die nur soeben die Oberfläche deckte“, und von der die Masse des Diaspora-Judentums unberührt blieb, und beschränkt sich aus Mangel an ausreichendem Quellen-Material für die Geschichte der Entwicklung des alexandrinischen Judentums auf die Darstellung der Frömmigkeit Philos. Wir, im Interesse unserer Spezialuntersuchung, müssen natürlich den ganzen hier bezeichneten Kreis von Schriftstellern für sich nehmen und auf die Opferanschauung hin untersuchen.

Daraus ergeben sich zwei Hauptabschnitte, deren jeder in chronologischer Abfolge die einzelnen Dokumente durchgeht:

1. Die palästinensische Literatur im weitesten Sinne,
2. die hellenistische Literatur im spezifischen Sinne.

In dieser Zweiteilung kommt zum Ausdruck, daß der im alexandrinischen Judentum geschlossene Bund zwischen Judentum und Griechentum „von den starken aber unmeßbaren Einflüssen, die der griechische Geist auf alles Judentum ausgeübt hat,“ scharf zu unterscheiden ist, „wenn nicht alles in grauem Nebel aufgelöst werden soll“.[2]) Für die Zwecke unserer Untersuchung ist die gesonderte Behandlung der beiden mechanisch ja nicht zu unterscheidenden Gebiete um so mehr erforderlich, als die schwere Erreichbarkeit des Tempels in der Diaspora die Beziehungen zum Opferdienst lockern mußte. „Man zahlte die jährliche Opfersteuer, aber sonst hörte der Zusammenhang mit dem Kult auf“.[3]) Das wirkte natürlich auf die ganze Beurteilung des Opfers zurück. Nun hat man freilich beobachtet, daß auch das palästinensische Judentum sich in dieser Zeit vom Tempelkult innerlich emanzipiert, ja Bousset überschreibt ein ganzes Kapitel seiner Gesamtdarstellung: „Die Verdrängung des Kultus durch das Gesetz.“ Er meint damit, daß die Frömmigkeit des Tempels und des Kultus, die die Signatur der voraufgehenden Periode der jüdischen Religionsgeschichte bildet,[4]) „im Zeitalter

1) Vergl. auch E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III. Bd., 4. Aufl. Leipzig 1909. S. 188 f.

2) Harnack, Lehrb. der Dogm. Gesch. I. Bd. S. 53.

3) Bousset a. a. O. S. 498.

4) Vergl. darüber a. a. O. S. 111—124.

des Spätjudentums von einer der Art nach verwandten, aber doch in ihrer ganzen Struktur wesentlich verschiedenen Frömmigkeit abgelöst wird: von der eigentlich gesetzlichen Frömmigkeit oder der Frömmigkeit der Observanz, die schon vorher zum Teil als Unterströmung vorhanden, nun in der Folgezeit an die Oberfläche drängt."[1]) Freilich hat sich die damit angedeutete Ablösung auch nach Bousset sehr allmählich vollzogen, und er selbst bringt[2]) eine Fülle von Material bei, das auf die außerordentliche Bedeutung des Kultus auch für das Spätjudentum hinzuweisen scheint. Dennoch hält er seine These aufrecht. Drei große in die Augen fallende Tatsachen führt er zum Beweise an: 1. die Existenz der Sekte der Essener, die das Tieropfer verwerfen und doch in weiten Kreisen als Muster der Frömmigkeit gelten; 2. die allgemeine Tendenz der Predigt Jesu, deren polemische Spitze sich gegen die Gesetzlichkeit und nicht gegen den Opferkultus richtet; 3. die „allerentscheidendste" Tatsache, daß der durch die Zerstörung Jerusalems veranlaßte Übergang vom Tempelkultus zur ausschließlichen Herrschaft der Synagoge derartig leicht und ohne gewaltsame Anstrengung vor sich ging, ein deutliches Zeichen, daß der Kult nicht mehr im Zentrum der Frömmigkeit stand.[3]) Ob mit dieser Charakteristik der gesamten spätjüdischen Frömmigkeit als einer „Religion der Observanz, die unter vielem anderen auch den Bestand der innerlich erstarrten und dem Tode entgegengehenden Kultfrömmigkeit als Rudiment in sich aufgenommen hatte,"[4]) wirklich die lösende Formel für den fraglichen Tatbestand gefunden ist, auch wenn man die bei solchen zusammenfassenden Urteilen fast unvermeidlichen Verallgemeinerungen mit in den Kauf nimmt, wollen wir erst nach der Untersuchung des in Betracht kommenden Materials entscheiden. Aber wenn die zugrunde liegende Beobachtung auch nur im allgemeinen richtig ist, so ist von vornherein wahrscheinlich, daß dieses Zurücktreten der Kultusfrömmigkeit ebenso wie die damit Hand in Hand gehende[5]) Tendenz des Spätjudentums zum Universalismus in der Diaspora und speziell unter der starken Berührung mit der hellenistischen Kultur im alexandrinischen Judentum sofort eine viel akutere Form annahm. Und nicht nur im Tempo der Abwendung von diesen zentralen Werten der vorhergehenden Jahrhunderte, sondern auch in der Gestaltung der neuen beherrschenden Stellung des Gesetzes macht sich ein bezeichnender Unterschied bemerkbar. Während das palästinensische Judentum die zeremoniellen Vorschriften einfach als Gebote Gottes zur Wahrung der Besonderheit des Judentums unter dem Gesichtspunkt der Gehorsamsübung stellt, sucht das

1) S. 124. 2) S. 125—129. 3) S. 129. 4) S. 134.
5) Vergl. Bousset a. a. O. S. 3.

alexandrinische Judentum die dem hellenischen Bewußtsein fremdartigen Bestandteile des Gesetzes durch moralphilosophische Umdeutung plausibel zu machen, freilich ohne die wörtliche Geltung der betreffenden Vorschriften irgendwie in Frage zu stellen, im Gegenteil.[1]) Die damit gegebenen Unterschiede zwischen dem palästinensischen Spätjudentum im weitesten Sinne und dem hellenistischen Judentum im eigentlichen Sinne sind freilich nur relativ. Daß sie wirklich vorhanden sind, wird auch bei der Untersuchung der speziellen Frage nach der Stellung des Opfers auf beiden Gebieten deutlich heraustreten. Und so empfiehlt sich die in Aussicht genommene Zweiteilung des Stoffes auch aus diesem Grunde. Dabei wird die Erörterung der Opferfrage nicht ohne stetige Rücksichtnahme auf die Stellung der einzelnen Schriften und Schriftsteller zum Tempel und zum Kultus überhaupt erörtert werden können, ohne daß dieser Zusammenhang jedesmal bis in seine Einzelheiten aufgezeigt werden müßte.

1.

Die Opferanschauung des palästinensischen Spätjudentums im weitesten Sinne.

An die Spitze dieses Teiles gehört die Untersuchung der Opferanschauung bei Jesus Sirach. Seine Spruchsammlung steht „an der Schwelle des neuen Zeitalters des Spätjudentums“ [2]) und verdient wegen ihrer ungewöhnlich starken Weiterwirkung in dieser Epoche besondere Berücksichtigung. Auf die Frage nach der Entstehungszeit hier näher einzugehen, verbietet sich von selbst. Wir nehmen mit Smend[3]) an, daß das Buch unmittelbar in die Zeit vor der syrischen Religionsverfolgung gehört, deren Vorgeschichte in den inneren Zuständen der jüdischen Gemeinde sein Inhalt wiederspiegelt. Und zwar haben wir es beim Siraciden mit „einem Wortführer der Gesetzestreuen gegen die Hellenisten“ [4]) zu tun. Als solcher stellt er in allseitiger Darlegung und Begründung seines Gottesglaubens „die Summe jüdischer Bildung, wie er sie versteht, dem Hellenismus entgegen, um damit dem jüdischen Bewußtsein Ausdruck und Halt zu geben“.[5]) Welche Rolle spielt nun in diesem Zusammenhang Tempel und Kult? Bousset[6]) findet hier noch die Züge der speziellen Kultfrömmigkeit, obwohl das Gesetz und seine Weisheit bei ihm schon eine höhere Rolle spielen als Tempelpriestertum und Kultus. „Aber das Gesetz ist bei Sirach noch die einfache Moral und hat noch nichts mit Zeremonie und Observanz zu tun, ist also hier noch nicht der eigentliche Rivale der Kultfrömmigkeit, sondern

1) Vergl. Bousset a. a. O. S. 147—150.
2) Bousset a. a. O. S. 122.
3) Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt. Tübingen 1906. S. XV—XVII.
4) Smend a. a. O. S. XXI. 5) Smend a. a. O. S. XXII. 6) A. a. O. S. 122f.

verträgt sich sehr wohl mit dieser." Sehen wir nun zu, wie sich im Rahmen dieses weiteren Zusammenhangs die Stellung des Siraciden zum Opfer näher charakterisiert.

Zunächst muß konstatiert werden, daß sich bei unserm Verfasser ein außerordentlich lebhaftes Sühnebedürfnis ausspricht:[1])

περὶ ἐξιλασμοῦ μὴ ἄφοβος γίνου,[2]) *προσθεῖναι ἁμαρτίαν ἐφ' ἁμαρτίαις· καὶ μὴ εἴπῃς Ὁ οἰκτειρμὸς αὐτοῦ πολύς, τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν μου ἐξιλάσεται.* 5, 5f.

Vergl. auch 16, 6—14, wo Zorn und Gnade sich die Wage halten und Gott *δυνάστης ἐξιλασμῶν καὶ ἐκχέων ὀργήν* genannt wird, v. 11. Derselbe Gedanke wie 5, 5f. findet sich wieder 7, 8, wo es heißt:

μὴ καταδεσμεύσῃς δὶς ἁμαρτίαν, ἐν γὰρ τῇ μιᾷ οὐκ ἀθῷος ἔσῃ.

Offenbar handelt es sich hier um eine Warnung vor leichtsinnigem Weitersündigen in trügerischem Vertrauen auf die beständige Möglichkeit der Sühne.[3]) Worin dieselbe gesehen wurde, wird aus dem folgenden Verse deutlich[4]):

μὴ εἴπῃς Τῷ πλήθει τῶν δώρων μου ἐπόψεται καὶ ἐν τῷ προσενέγκαι με θεῷ ὑψίστῳ προσδέξεται.

Diese Polemik gewährt einen lehrreichen Einblick in eine damals offenbar weit verbreitete Betrachtung des Opfers. Es handelt sich um Opfer, um derentwillen Gott das Weitersündigen gnädig übersehen soll. Sie werden lediglich als Gaben charakterisiert, die durch ihre Menge auf Gott Eindruck machen sollen. Dieser Gedankengang wird vom Verfasser gründlich perhorresziert:

Θυσιάζων ἐξ ἀδίκου, προσφορὰ μεμωκημένη, καὶ οὐκ εἰς εὐδοκίαν μωκήματα ἀνόμων. οὐκ εὐδοκεῖ ὁ ὕψιστος ἐν προσφοραῖς ἀσεβῶν, οὐδὲ ἐν πλήθει θυσιῶν ἐξιλάσκεται ἁμαρτίας. 31 (= 34), 21f.[5])

1) Sämtliche LXX Zitate im Folgenden werden nach der von Swete in der 1. Ausgabe seines Werkes „The Old Testament in Greek according to the Septuagint. Cambridge" abgedruckten handschriftlichen Überlieferung gegeben, d. h. im wesentlichen nach dem Vaticanus.

2) Was ohne Frage mit Fritzsche, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments, 5. Lieferung S. 33, zu erklären ist: „vermeine nicht, daß es mit der Sühne so leicht geht," gegen de Wettes Auffassung: wegen (erhaltener) Vergebung werde nicht sicher.

3) Der griechische Text bedeutet wörtlich: „Unterbinde nicht zweimal die (von dir begangene) Sünde," was nach Fritzsche heißen soll: „Sündige nicht zweimal, indem du meinst, beide Sünden sühnen zu könnnen." Vergl. auch Ryssel bei Kautzsch, zur Stelle. Smend geht auf die hebräische Vorlage אל תקשור zurück. Aus der Bedeutung „sich verschwören" erwuchs nach ihm die der Empörung. Vergl. das Nomen Jer. 11, 9. „Danach heißt es hier wohl so viel als freveln." Weiteres vergl. a. a. O. S. 64. Der Sinn ist klar.

4) Der freilich im hebräischen Texte durch v. 15 verdrängt ist, aber sicher mit Unrecht, da er als Fortsetzung in dem Maße gut wie v. 15 schlecht paßt. Vergl. Smend S. 65 und 66.

5) Zu den an dieser Stelle besonders komplizierten Fragen der Textüberlieferung vergl. Fritzsche S. 194f., Ryssel S. 403, Smend S. 309f. Der oben nach Swete zitierte

Wie man sich auch mit den exegetischen Schwierigkeiten des Verses 21 abfinden mag, in jedem Falle äußert sich hier ein außerordentlich scharfer Gegensatz gegen eine Auffassung des Opfers als opus operatum, das mit der Ungerechtigkeit zusammen bestehen kann. Im Folgenden wird der nach dem Texte des Vaticanus schon in v. 21 anklingende Spezialfall, daß jemand ein Opfer bringt vom Hab und Gut des Armen, herausgenommen und durch ein eindrucksvolles Bild verurteilt: „Wie einer, der den Sohn angesichts des Vaters schlachtet", ist einer, der so handelt. In v. 28f. wird die Unmöglichkeit, in einem solchen Falle Vergebung zu erlangen, durch Gegenüberstellung des Betens des *θυσιάζων ἐξ ἀδίκου* und des Fluchens des beeinträchtigten Armen sozusagen ad oculos demonstriert: *τίνος φωνῆς εἰσακούσεται ὁ δεσπότης;* Die Vergebung ist hier also als Gebetserhörung gedacht, deren Voraussetzung der ernstliche Wille ist, sein sündliches Leben zu bessern, vgl. auch v. 30. An einer anderen Stelle 32 (= 35), 15f. wird die Aussichtslosigkeit aller Versuche, Gottes Urteil durch Opfergeschenke zu beeinflussen, dadurch begründet, daß er ein unbestechlicher Richter ist, vor dem kein Ansehen der Person gilt.[1]) Auch hier scheint die Bezeichnung des Opfers als ungerecht darauf hinzuweisen, daß es von unrecht Erworbenem genommen ist, besonders wenn man die folgenden Verse vergleicht.[2])

Nach alledem könnte man denken, der Siracide halte das Opfer im Grunde für etwas völlig Überflüssiges. Wie wenig das zutrifft, zeigt eine so bestimmte Aufforderung zum Opfern wie 7, 31:

φοβοῦ τὸν κύριον καὶ δόξασον ἱερέα, καὶ δὸς τὴν μερίδα αὐτῷ καθὼς ἐντέταλταί σοι ἀπ' ἀρχῆς, καὶ περὶ πλημμελίας καὶ δόσιν βραχιόνων καὶ θυσίαν ἁγιασμοῦ καὶ ἀπαρχήν.[3])

Eine derartige Mahnung wird damals besonders zeitgemäß gewesen sein, weil „der Hellenismus die Leute auch hierin lässig

---

Text ist der des Vaticanus. Das *θυσιάζων* ist dabei mit Fritzsche und Ryssel als vorausgestellter Nominativus absolutus zu fassen und zu übersetzen: „[was den] der von unrechtem Gute ein Opfer darbringt [anbetrifft], so ist dies eine Gabe, die [Gottes] spottet." Vielleicht ist aber nach der syrischen Übersetzung der Peschitta für den Urtext זֶבַח statt זֹבֵחַ zu vermuten; und dementsprechend mit Ryssel zu übersetzen: „das Opfer des Ungerechten." Weiterhin schlägt Smend vor, für *μεμωκημένη* die vom Alexandrinus und durch verschiedene Übersetzungen bezeugte Lesart *μεμωμημένη* d. h. nach Ryssel „die tadelt (= verhöhnt) vorzuziehen und im Zusammenhang damit statt *μωκήματα δωρήματα* zu lesen.

1) Anders ist es nach 20, 28b 29 unter den Menschen: *ὁ ἀρέσκων μεγιστᾶσιν ἐξιλάσεται ἀδικίαν. ξένια καὶ δῶρα ἀνομυσφλοῦ ὀφθαλμοὺς ὑψῶν, καὶ ὡς φιμὸς ἐν στόματι ἀποτρέπει ἐλεγμούς.*

2) Siehe auch Fritzsche S. 197.

3) Über das Verhältnis des griechischen zum hebräischen Text und die damit zusammenhängenden archäologischen Einzelfragen, die uns hier nicht interessieren, vergl. Smend S. 72f.

gemacht haben wird". Interessant ist die Begründung des Imperativs durch das Gebotensein von Anfang, wodurch die entsprechenden Darbringungen eben zu einer Betätigung der „Furcht des Herrn" werden. Dieselbe Motivierung kehrt 14, 11b wieder, wo es heißt: *καὶ προσφορὰς Κυρίῳ ἀξίως πρόσαγε,* wenigstens wenn das *ἀξίως* = „wie es sich für dich geziemt", echt ist, was Smend[1]) freilich stark bezweifelt.[2]) Wie sehr man den Siraciden mißverstehen würde, wenn man ihn zu einem Vertreter der prinzipiellen prophetischen Polemik gegen das Opfer machen wollte, geht besonders deutlich aus der Art hervor, wie beim „Preis der Väter der Vorzeit" die Herrlichkeit Israels für ihn vor allem in seinem Kultus in Erscheinung tritt. „So gering Sirach vom Kultus als solchem denkt, als der Ausdruck der Beziehung Israels zu Gott ist er die größte Auszeichnung des Volkes, und der hohepriesterliche Ornat sein höchster Ruhmestitel (45, 13). Deshalb tritt Moses hinter Aharon zurück, erscheint David in erster Linie als Psalmdichter und Stifter der Tempelmusik (47, 8ff.), und ist das ewige Hohepriestertum des Hauses Sadoks wichtiger als der Messias aus Davids Stamm (45, 24; 47, 22)".[3]) Wir heben aus der von echtem Pathos erfüllten Schilderung des Hohepriesters Aaron das heraus, was sich auf das Opfer bezieht. Für das Volk auf dem Wege des Opfers Sühne zu schaffen, gilt auch dem Siraciden als die eigentliche Aufgabe des Hohepriesters. Schon bei der Beschreibung der Glöckchen und Granatäpfel an der Amtskleidung fügt er hinzu:

ἀκουστὸν ποιῆσαι ἦχον ἐν ναῷ εἰς μνημόσυμον υἱοῖς λαοῦ αὐτοῦ, 45, 9, was Ex. 28, 12 von den beiden Steinen auf den Schulterstücken des Schulterkleides gesagt ist[4]) und von unserm Verfasser bei dieser Gelegenheit noch einmal gebracht wird vgl. v. 11. Als besondere Auszeichnung wird dann in v. 14 noch die hohepriesterliche Mincha hervorgehoben, die er täglich zweimal für sich selbst darbringen darf und die wie das priesterliche Speiseopfer im Unterschied von dem der Laien ganz verbrannt d. h. Gott dargebracht wird.[5]) Die eigentliche Charakteristik der hohenpriesterlichen Aufgabe folgt aber erst v. 16, nachdem seine Salbung durch Moses erzählt ist, wobei er als *διαθήκη* (Verpflichtung!) *αἰώνιος* auferlegt bekommt:

λειτουργεῖν αὐτῷ ἅμα καὶ ἱερατεύειν, καὶ εὐλογεῖν τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐν τῷ ὀνόματι.

---

1) A. a. O. S. 133.

2) Überhaupt ist die griechische Übersetzung wohl ein Mißverständnis des hebräischen: וּלְאֵל יָדְךָ הִדַּשָּׁו, das N. Peters, Liber Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus Hebraice etc., S. 45, übersetzt durch: Et quantum est in potestate tua, cura te ipsum.

3) Smend S. 413. Vergl. auch 24, 10, wo die Weisheit bei ihrem Eigenlob rühmend von sich hervorhebt: *ἐν σκηνῇ ἁγίᾳ ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα.*

4) Vergl. Ryssel S. 453. 5) Vergl. Lev. 6, 12—16, Smend S. 432.

Dann heißt es weiter:

ἐξελέξατο αὐτὸν ἀπὸ παντὸς ζῶντος, προσαγαγεῖν κάρπωσιν Κυρίῳ, θυμίαμα καὶ εὐωδίαν εἰς μνημόσυνον, ἐξιλάσκεσθαι περὶ τοῦ λαοῦ σου[1] v. 16.

Bemerkenswert ist, daß bei der Sühnehandlung die Blutsprengung gar nicht erwähnt wird, und die sühnende Wirkung ganz allgemein von den Opferdarbringungen ohne Hervorhebung der speziellen Sühnopfer ausgesagt wird. Darin tritt zutage, daß das Interesse des Verfassers in diesem Zusammenhang gar nicht an der Beschaffung der Sühne im Opfer haftet, sondern an der Verherrlichung der hohepriesterlichen Würde Aarons. Sein Sühneamt trägt als wertvoller Schmuckgegenstand mit dazu bei, ihn zu einem nationalen Prunkstück auszustatten. Auch die Erwähnung der Opfer v. 20 f. dient diesem panegyrischen Zwecke. Im gleichen Interesse wird unmittelbar nach Aaron als dritter Pinehas, der Sohn des Eleasar, verherrlicht wegen seines Num. 25, 7 ff. erzählten Eiferns für den Gott aller Dinge, mit dem er aus freiwilligem Antrieb seines Herzens für sein Volk in den Riß (בפרץ) trat, *καὶ ἐξιλάσατο περὶ τοῦ Ἰσραήλ* v. 23, wofür ihm die ewige Dauer seines Priestertums zugesichert wird.[2] Inwiefern seine Tat Sühne schafft, wird so wenig ausdrücklich gesagt wie dort, nur wird neben seinem Eifern für Gott als zweites Moment hervorgehoben, daß er für sein Volk in die Bresche trat. Die Ausleger erinnern dabei mit Recht an Ps. 106, 23, wo Moses durch das gleiche Verhalten den Grimm Gottes wieder vom Vertilgen abbringt. Das Bild ist dort wohl aus Ez. 22, 30 genommen. Es bedeutet das entschlossene Sicheinsetzen eines einzelnen mit seiner gesamten Person zur Abwehr des allen drohenden Zornausbruchs, wodurch Gott sich sozusagen zum Nachgeben genötigt sieht. Im griechischen Text wird infolge unrichtiger Übersetzung der hebräischen Vorlage durch die Worte: *ἐν τῷ ζηλῶσαι αὐτὸν ἐν φόβῳ Κυρίου καὶ στῆσαι αὐτὸν ἐν τροπῇ λαοῦ ἐν ἀγαθότητι προθυμίας ψυχῆς αὐτοῦ*[3] die sich in der Tat des Eleasar bekundende wankellose Frömmigkeit besonders betont. Die Meinung ist offenbar, daß er durch diese seine Gott wohlgefällige Haltung die Sühne für Israel erwirkte. Aber diese Sühnetat als solche interessiert den Verfasser gar nicht, sondern der Glanz, der von ihr auf den hohenpriesterlichen Enkel Aarons fällt.

Wie sehr die Tendenz zur Glorifizierung im Mittelpunkt seines Interesses steht, wird besonders deutlich bei dem ausführlichen Preise

---

1) Zum Verhältnis der griechischen Übersetzung zur hebräischen Vorlage und den daran sich knüpfenden archäologischen Einzelfragen vergl. Smend S. 433.

2) Vergl. 25, 13.

3) „Dieweil er eiferte in der Furcht des Herrn und bei des Volkes Abkehr in guter Neigung seines Sinnes bestand," Fritzsche.

des Hohenpriesters Simon[1]) im 50. Kap., der den gegen das Vorhergehende freilich scharf abgegrenzten Abschluß der Ruhmesreihe bildet. Seine Herrlichkeit wird zumeist in seiner hohepriesterlichen Tätigkeit am großen Versöhnungstage geschildert. Smend[2]) nimmt an, daß Simon bei der Niederschrift des Kapitels schon tot war, sein Nachfolger Onias III. am Versöhnungstage nicht mehr funktionierte und die Feier zu dessen Zeit überhaupt nicht in früherer Weise gehalten wurde, worauf auch die Mahnung v. 23a zu einem Teil zu beziehen sei. Wie dem auch sei, bezeichnend ist jedenfalls, daß bei der Schilderung des priesterlichen Auftretens bei Gelegenheit der heiligsten Amtshandlung von der Darbringung des Blutes der beiden Sündopfer im Allerheiligsten, der Entsündigung des Altars und der Entsendung des Bockes an Asasel mit keiner Silbe die Rede ist. „Alle diese Dinge werden vielmehr der Euphemie halber übergangen und eingesetzt wird erst bei dem Moment von Lev. 16, 24, wo Simon nach Ablegung der weißen Kleider zum letzten Mal aus dem Tempel hervortrat (v. 5—10), die gewöhnlichen hohenpriesterlichen Kleider anlegte, die Brandopfer (v. 11—13) und die Weinspende (v. 14—19b) darbrachte und zuletzt den Segen erteilte (v. 19c—21)“[3]). Der theatralisch wirkungsvollste Moment wird damit ausgewählt und die ganze dramatische Situation zusammen mit dem hohen Pathos der Sprache zielt auf einen starken rhetorischen Effekt ab. Lediglich diesem Zwecke dient die Erwähnung der Opferhandlung, soweit sie stattfindet. Den Augenblick, wo der Hohepriester vom majestätischen Altar aus die Opferstücke aus der Hand seiner Brüder entgegennimmt, umgeben von den Söhnen Aarons in ihrer Herrlichkeit mit den Feueropfern Jahwes in ihren Händen, angesichts der gesamten Gemeinde Israels darf der Verfasser sich natürlich nicht entgehen lassen. Und ebenso eindrucksvoll wird die Darbringung des Trankopfers geschildert, das merkwürdig stark hervortritt:

ἐξέτεινεν ἐπὶ σπονδείου χεῖρα αὐτοῦ, καὶ ἔσπεισεν ἐξ αἵματος σταφυλῆς, ἐξέχεεν εἰς θεμέλια θυσιαστηρίου ὀσμὴν εὐωδίας Ὑψίστῳ Παντοκράτορι v. 15.

Der durch alle diese zuletzt besprochenen Stellen[4]) hervorgerufene Gesamteindruck ist der, daß der Siracide den Opferdienst wie überhaupt den Kultus zwar in scharfem Unterschiede zu der prophetischen Beurteilung unter die nationalen Kleinodien

---

1) Wir nehmen an, daß es sich hier um Simon II handelt. Vergl. Smend S. XVff., der es „nicht unwahrscheinlich findet, daß Simon I ben Onia I nur ein Doppelgänger des Simon II ben Onia II ist“.

2) S. 477 f. 3) Smend S. 478.

4) Vergl. noch 46, 16, wo bei Samuels Gebet um Hülfe in der Philisternot auch das Milchlamm (1. Sam. 7, 9) erwähnt wird, das er bei dieser Gelegenheit darbrachte.

seines Volkes rechnet[1]) und in diesem Zusammenhang entsprechend hoch einschätzt, aber dennoch nicht mit naiver Innigkeit in dieser kultischen Frömmigkeit lebt.[2])

Dieser Eindruck wird bestätigt durch eine Reihe anderer Stellen, in denen er sich entweder über den Wert der Opfer ausdrücklich ausspricht oder die Sühne mit außerkultischen Betätigungen der Frömmigkeit verknüpft. Charakteristisch ist schon die Ausführung in Kap. 38, 9—12 über das Verhalten in Krankheitsfällen. Vier Ratschläge werden da unverbunden nebeneinander gestellt: das Gebet um Heilung v. 9, die Abkehr von der Sünde v. 10, ein fettes Opfer v. 11 und als letztes — die Zuziehung des Arztes v. 12. Das Interessante an dieser Zusammenstellung für die Beurteilung des Opfers ist die Beobachtung, daß einerseits der Opferakt als solcher nicht genügt, um etwas bei Gott zu erreichen, weswegen er durch Gebet und Bekehrung unterstützt werden soll, daß er aber andererseits auch nicht fehlen darf, ja daß mit einer gewissen Naivität eine besondere Steigerung der Opfergabe im Interesse der Wirksamkeit empfohlen wird: *δὸς εὐωδίαν καὶ μνημόσυνον σεμιδάλεως, καὶ λίπανον προσφοράν, ὡς μὴ ὑπάρχων.* v. 11.[3]) Die Hauptstelle für die Opferanschauung des Verfassers ist jedoch Kap. 32 (= 35), 1—13, wo er ausführlich und sozusagen prinzipiell seinen Standpunkt in der Frage darlegt. Die ersten 5 Verse dieses Abschnitts überraschen durch ihre völlig opferfreie Haltung, die schon mit dem ersten Satze: *ὁ συντηρῶν νόμον πλεονάζει προσφορᾶς* eingenommen wird. Derselbe bedeutet nicht etwa, daß im Gesetze viele Opfer vorgeschrieben sind, und daß darum der Gesetzesbeflissene sich zu einem reichen Opferdienst veranlaßt sieht, sondern „daß das Halten des Gesetzes ein Darbringen vieler Opfer ist, daß es viele Opfer aufwiegt".[4]) Die Richtigkeit dieser Auslegung beweist die unmittelbare Fortsetzung, wo das Achten auf die Gebote mit einem Dankopfer, das Erweisen von Wohltaten mit einem Speisopfer, das Üben von Wohltätigkeit mit einem Lobopfer gleich gesetzt wird.[5]) Im selben Geist fährt v. 5 fort:

εὐδοκία κυρίου ἀποστῆναι ἀπὸ πονηρίας, καὶ ἐξιλασμὸς ἀποστῆναι ἀπὸ ἀδικίας.

---

1) Vergl. Schürer, III[4] S. 214. 2) Vergl. Schürer a. a. O. S. 137.

3) Die letzten Worte des griechischen Textes, deren Sinn nach Fritzsche wäre: „Wer sich so schon für verloren hält, wird ja wohl das beste, was er vermag, Gott darbringen," sind eine verderbte Wiedergabe der hebräischen Vorlage בכנפי הורג, wobei כנפי von Schechter als „das Aufgesparte" gefaßt wird, während Smend S. 134 die Bedeutung „das Äußerste, das Letzte" vorzieht. 4) Fritzsche S. 196.

5) Interessanter Weise hat die syrische Übersetzung von ihrem christlichen Standpunkte aus in v. 1—4 alle auf das Opfer bezüglichen Wendungen getilgt, „dadurch aber auch die schöne bildliche Ausdrucksweise, die sich auf den verschiedenen Arten des Opfers aufbaut, gänzlich zerstört." Ryßel S. 404.

Danach erscheint die Vergebung ohne Vorbehalt als der einfache Effekt vorhergehender außerkultischer Leistungen, die Gott wohlgefällig sind. Das Opfer zu diesem Zweck ist also überflüssig. Diese Folgerung ist so selbstverständlich und naheliegend, daß man bestimmt erwartet, der Verfasser werde im nächsten Satz den notwendigen Schluß auch ziehen. Aber siehe da, es geht weiter: *μὴ ὀφθῇς ἐν προσώπῳ Κυρίου κενός*, d. h. also: bringe Opfer dar. Es ist, als ob der Siracide die damit begangene Inkonsequenz fühle, wenn er begründend — es streift fast an eine halbe Entschuldigung — hinzufügt: *πάντα γὰρ ταῦτα χάριν ἐντολῆς*.[1]) Nun aber sind alle Bedenken gehoben, und er kann mit voller Plerophorie fortfahren: *προσφορὰ δικαίου λιπαίνει θυσιαστήριον, καὶ ἡ εὐωδία αὐτῆς ἔναντι Ὑψίστου· θυσία ἀνδρὸς δικαίου δεκτή, καὶ τὸ μνημόσυνον*[2]) *αὐτῆς οὐκ ἐπιλησθήσεται* v. 8f. Bemerkenswert ist, daß auch hier wieder das Mißverständnis abgewehrt wird, als hätte das Opfer eines ungerechten Mannes irgendwelchen Wert vor Gott. Im übrigen aber erscheint die Opferhandlung als unumgängliche Pflicht, die man, wie die Verse 10—13 einprägen, mit strahlendem Auge und heiterem Gesicht erfüllen soll. Dabei wird das Opfer ausdrücklich als Gabe gefaßt, bei deren Entrichtung man ebensowenig wie bei den übrigen kultischen Gebühren kargen darf. Vielmehr soll man dementsprechend geben, wie man selbst von Gott empfangen hat, und darf dabei auf siebenfache Widervergeltung rechnen. Auch bei diesem Gedankengang tritt deutlich heraus, daß es nicht die reiche Gabe an sich ist, die dem Geber Gottes Wohlgefallen erwirkt, sondern die sich darin äußernde Willigkeit zum Geben.

In diesem Sinne, nämlich als Ausdruck fröhlichen Gehorsams gegen das Opfergebot, kommt den Darbringungen nach Jesus Sirach hoher Wert zu, wie auch allen anderen Stücken des Gesetzes. Das Opfer als solches hat also keinen spezifischen, ihm allein zukommenden Sühnecharakter. Wie fern diese Annahme dem Verfasser liegt, zeigen Stellen wie 3,3: *ὁ τιμῶν πατέρα ἐξιλάσεται ἁμαρτίας*[4]) 3, 30 *πῦρ φλογιζόμενον ἀποσβέσει ὕδωρ, καὶ ἐλεημοσύνη ἐξιλάσεται ἁμαρτίας* 18, 20 b *πρὸ κρίσεως ἐξέταζε σεαυτόν, καὶ ἐν ὥρᾳ ἐπισκοπῆς εὑρήσεις ἐξιλασμόν*. An der letzten Stelle könnte freilich die Selbstprüfung nur als die conditio sine qua non der Vergebung gedacht sein, daß sie aber

1) Vergl. 7, 31 *καθὼς ἐντέταλταί σοι.*

2) Wohl = אזכרה, d. h. dem Teil des Speisopfers, das verbrannt wird, Lev. 2, 2, vergl. Smend S. 318.

3) Vergl. auch 32, 20 *θεραπεύων ἐν εὐδοκίᾳ δεχθήσεται*, wo allerdings der hebräische Text schwierig ist, vergl. darüber Smend S. 315.

4) Über die nähere Vermittelung vergl. 3, 14f.

doch als der eigentliche Grund der Verschonung gilt, lehrt der Zusammenhang. Hier zeigt sich auch besonders klar, daß für Jesus Sirach „die Vergebung der Sünden aufs engste zusammenfällt mit dem Erleben äußeren Segens. Die Vergebung ist keineswegs bloß ein geistiges, religiöses Gut, und die Errettung aus der Not, aus der Krankheit z. B., ist nicht bloß äußere Hilfe, sondern beides liegt in einander.“ [1]) Diese Verknüpfung von Sündenvergebung und Heilung findet sich auch 28, 2—5, wo als Vorbedingung für die Erhörung der beides in sich schließenden Bitte angegeben ist, daß man seinem Nächsten das einem angetane Unrecht erläßt. Sehr drastisch wird der im anderen Falle herauskommende Selbstwiderspruch ins Licht gestellt:

ἐπ᾽ ἄνθρωπον ὅμοιον αὐτῷ οὐκ ἔχει ἔλεος, καὶ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ δεῖται; αὐτὸς σὰρξ ὢν διατηρεῖ μῆνιν, τίς ἐξιλάσεται τὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ;

Der im bisherigen gekennzeichneten Stellung des Verfassers zum Kultus, die sich im Unterschied von der naiven Opferfreudigkeit des alten Israeliten deutlich als eine durch Reflexion gebrochene darstellt, entspricht auch die Art, wie er gelegentlich die Opferhandlung oder einzelne Stücke derselben in ganz fremdartigen Zusammenhängen gleichnisweise verwendet. So wenn 30, 19 die Lage eines mit Krankheit heimgesuchten Menschen, der keinen Genuß von der ihm vorgesetzten Speise hat, mit der Lage eines Götzen verglichen wird, dem die Opferung (*κάρπωσις*) nichts nützt, da er weder essen noch riechen kann. Doch gehört diese ironisierende Verwertung der heidnischen Opfervorstellung nur insofern hierher, als sie ganz unabsichtlich zeigt, wie fern die primitive Anschauung eines wirklichen Genießens der Opferspeisen von seiten der Gottheit dem Siraciden liegt. Ein neutraler Gebrauch des Terminus „opfern“ als Bild liegt 34 (= 31), 7 vor, wo das Gold ein Holz zum Darüberfallen (*ξύλον προσκόμματος*) genannt wird, für die, die ihm opfern (*τοῖς ἐνθυσιάζουσιν αὐτῷ*). In bonam partem gewendet, erscheinen zwei Einzelheiten der Opferhandlung als Gleichnisse 24, 15b, wo die Weisheit den von ihr verbreiteten Wohlgeruch mit dem Weihrauchdampf in der Stiftshütte vergleicht, und 47, 2, wo die Absonderung Davids aus Israel durch das Abgehobenwerden des Fettes von der heiligen Opfergabe [2]) abgebildet wird. In diesen beiden letzten Stellen spiegelt sich wieder die hohe Schätzung, die der Verfasser dem Kultus entgegenbringt. Andererseits ist die Leichtigkeit, mit der die Opferhandlung für ihrem ursprünglichen Sinn sehr heterogene Situationen zum Vergleich herangezogen wird, ein

1) Köberle a. a. O. S. 626f. Vergl. überhaupt dessen ganzes 23. Kapitel über die Gnade im späteren Judentum zur Herstellung des Zusammenhangs der gegebenen Einzelausführungen mit der Geschichte des spätjüdischen Heilsbewußtseins überhaupt.

2) מקדש, der griechische Text übersetzt frei: *ἀπὸ σωτηρίου.*

deutliches Zeichen dafür, daß sie nicht mehr den selbstverständlichen Mittelpunkt der Frömmigkeit bildet.

Bei dieser Sachlage ist es nicht verwunderlich, daß an den Opferritus als solchen sich knüpfende Reflexionen über das Wie der Sühne völlig fehlen, wie denn auch die Blutmanipulation als integrierender Bestandteil der Opferhandlung nicht die geringste Rolle spielt in den zusammengestellten Äußerungen. Das Opfer erscheint lediglich als die vom Gesetz vorgeschriebene Darbringung von Gaben an Gott, die von diesem als Ausdruck des Gehorsams gewürdigt und durch handgreifliche Erweisungen seiner Barmherzigkeit an Stelle der Zornesheimsuchungen vergolten werden, vorausgesetzt, daß der Betreffende auch durch sein übriges Wohlverhalten, bestehend in Abwendung vom Bösen und Erfüllung des Gesetzes, speziell durch Wohltätigkeit, Pietät und Versöhnlichkeit Gott zu einer derartigen Widervergeltung Veranlassung gibt. Diese letztgenannten außerkultischen Erweisungen des Gehorsams gegen den göttlichen Willen haben für sich genommen in ganz derselben Weise wie die rechte Opferpraxis, die ja ebenfalls nur als Ausdruck der Gesetzestreue in Betracht kommt, die Wirkung des ἐξιλάσκεσθαι. Dieser Terminus wird 5, 6 und 31 (= 34), 22 von Gott ausgesagt und muß dort in der Verbindung mit dem Akkusativ τὰς ἁμαρτίας mit „als ungeschehen ansehen", „vergeben" übersetzt werden. Der Vorgang ist durchaus als eine Stimmungsänderung Gottes gedacht, die sofort in einer veränderten Behandlung zutage tritt. Dieselbe Konstruktion des Verbums findet sich auch an den anderen Stellen, wo es vom Menschen bzw. seinen guten Werken gebraucht wird. Dort bedeutet es soviel wie: Gott veranlassen, die Sünden als ungeschehen zu betrachten, Vergebung für sie erwirken.[1]) Diese Vergebung (ἐξιλασμός) wird als Gebetserhörung gedacht, und die besprochenen Erweisungen der Rechtbeschaffenheit begründen die Sicherheit, mit der man auf dieselbe rechnen kann. Dieser Gesichtspunkt waltet auch vor bei den Aussagen über den Erfolg der Opfer. Sie bringen einen bei Gott in gnädige Erinnerung, vergl. die auffallende Häufigkeit des Terminus μνημόσυνον in diesen Zusammenhängen zum Teil als Übersetzung von אזכרה. Nur als δεκτή ist die θυσία wirksam. Die dem gesetzlichen Sprachgebrauch entsprechende Konstruktion des ἐξιλάσκεσθαι als Funktion des Priesters mit περὶ c. genet. findet sich nur zweimal, 45, 16 u. 23. An der letzteren Stelle ist es freilich keine Opferhandlung, sondern die Gott wohlgefällige Haltung des Hohe-

1) In diesem Sinne ist die Wendung auch inschriftlich belegt, vergl. Deißmann, Neue Bibelstudien, Marburg 1897, S. 52: . . . ἁμαρτίαν ὀφ(ε)ιλέτω Μηνὶ Τυράννῳ (einem kleinasiatischen Gotte), ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξειλάσασθαι.

priesters Eleasar, die die Sühne für Israel erwirkt, das einzige Mal, wo der Gedanke von dem sühnenden Eintreten eines einzelnen und zwar des Hohenpriesters für die Gesamtheit des Volkes leise anklingt, allerdings im Anschluß an den alttestamentlichen Bericht und ohne jede Beziehung zum Opfer. Von irgendwelcher Verbindung eines klar ausgesprochenen Stellvertretungsgedankens mit der Opferanschauung findet sich erst recht keine Spur. Diese Frage muß ja auch nach allen vorhergegangenen Beobachtungen völlig aus dem Gesichtskreis des Verfassers herausfallen.

An die Besprechung der Opferanschauung des Jesus Sirach lassen sich die spärlichen Aussagen des Buches Tobit über diesen Gegenstand ungezwungen anschließen. Wie dasselbe aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls aus der vormakkabäischen Zeit stammt,[1]) so berührt es sich auch seinem Geiste nach vielfach mit dem Siraciden.

Diese Verwandtschaft ist auch in der uns hier beschäftigenden Frage nicht zu verkennen. So heißt es 4,11:

δῶρον γὰρ ἀγαθόν ἐστιν ἐλεημοσόνη πᾶσιν τοῖς ποιοῦσιν αὐτὴν ἐνώπιον τοῦ ὑψίστου.

Wie das gemeint ist, geht aus dem im vorhergehenden Verse ausgesprochenen Satz: *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται*, zu dessen Begründung v. 11 dient, deutlich hervor. Der Tod ist wohl als „eigentlicher zu fassen, aber nicht als necessitas naturae“ [2]) im Sinne von: Sterbenmüssen überhaupt, es handelt sich vielmehr um vorzeitiges Dahingerafftwerden als Sündenstrafe. Danach haben wir es einfach mit der uns schon von Jesus Sirach her geläufigen Anschauung zu tun, daß Wohltätigkeit Sünden sühnt, nur daß dieser zugrunde liegende Gedanke nicht wie dort ausdrücklich ausgesprochen, sondern nur durch die Bezeichnung der *ἐλεημοσύνη* als *δῶρον ἀγαθόν* angedeutet wird, wobei *δῶρον* Opferbezeichnung ist, dem hebräischen מִנְחָה oder קָרְבָּן entsprechend und „nicht, wie Schleußner vermeint, merces, praemium“.[3]) Diese Auffassung wird bestätigt durch die Worte Rafaels 12, 9, der den Satz aus 4, 10 *ἐλεημοσύνη ἐκ θανάτου ῥύεται* wiederholt und dann fortfährt: *καὶ αὕτη ἀποκαθαριεῖ* (א *αὐτὴ ἀποκαθαίρει*) *πᾶσαν ἁμαρτίαν*, wo das *ἀποκαθαρίζειν* bezw. *ἀποκαθαίρειν* ganz wie bei Sirach *ἐξιλάσκεσθαι* konstruiert ist und auch inhaltlich auf dasselbe hinauskommt. Wie die Mildtätigkeit, so wird auch das Gebet im Buche Tobit als Opfer gefaßt, wenn Rafael, „einer von denen, die die Gebete der Heiligen hinauf-

1) Bousset S. 7. 2) Fritzsche S. 43. 3) Fritzsche S. 43.

4) Vergl. zu der für das spätere Judentum so charakteristischen Betrachtung der Sünde, vor allem der sexuellen Sünde, unter dem Bilde der Unreinheit und Befleckung, die uns im Folgenden auf Schritt und Tritt entgegentreten wird, in unserem Buche noch 3, 14, wo Sara in ihrem Gebete spricht: *ὅτι καθαρά εἰμι ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας ἀνδρὸς καὶ οὐκ ἐμόλυνα τὸ ὄνομα μοῦ κ. τ. λ.*

tragen und zu der Herrlichkeit des Heiligen Zutritt haben“ (12, 15), zu Tobit und Sara spricht:

καὶ νῦν ὅτε προσηύξω σὺ καὶ ἡ νύμφη σου Σάρρα, ἐγὼ προσήγαγον τὸ μνημόσυνον τῆς προσευχῆς ὑμῶν ἐνώπιον τοῦ ἁγίου. 12, 12.

Fritzsche äußert allerdings Bedenken gegen diese Auslegung. Er sagt S. 61 dazu: „Ilgen erblickt im *μνημόσυνον* das hebräische אַזְכָּרָה, den Teil des Speisopfers, welcher auf dem Altare dem Herrn zum lieblichen Geruch angezündet wurde, sodaß hier schon das Gebet ein Gedächtnisopfer genannt wurde. Allerdings wird אַזְכָּרָה durch *μνημόσυνον* übersetzt, und die Übersetzung war nahe gelegt, allein es ist gewagt, dem Worte *μνημ.* an sich darum sofort die Bedeutung Gedächtnisopfer zu geben, zumal hier, wo das Bild gar kühn wäre, wogegen *μνημ.* in der gewöhnlichen Bedeutung (Erinnerung-Gedächtnis) gefaßt, den natürlichsten Sinn gibt.“ Nach dem, was wir über den Gebrauch des Terminus bei Jesus Sirach beobachtet haben, wird uns diese ohnehin etwas gewundene Argumentation schwerlich Zustimmung abnötigen. Mag auch die konkrete Vorstellung, die sich im Priesterkodex mit dem Worte אַזְכָּרָה verbindet — ganz abgesehen von der umstrittenen sprachlichen Erklärung des Wortes — in der Übersetzung durch *μνημόσυνον* mit ihrem Stich ins Symbolische schon halb verwischt sein, so wird man doch nicht darum herumkommen, in der Zusammenstellung *τὸ μνημόσυνον τῆς προσευχῆς* die Übertragung eines Ausdrucks aus der Opferterminologie auf den Gebetsvorgang zu finden. Löhr[1]) übersetzt es demgemäß sehr passend mit „Gebetsopfer“. Bei der engen Verbindung, die von jeher zwischen Opfer und Gebet bestand, war gerade diese Metapher besonders naheliegend. Im Unterschied von Jesus Sirach wird sie im Buche Tobit wirklich vollzogen, wie auch die *ἐλεημοσύνη* ausdrücklich als *δῶρον* bezeichnet wird, was dort noch nicht geschieht. Im übrigen liegt in beiden Schriften dieselbe Opferanschauung vor, soweit das bei Tobit unverhältnismäßig dürftige Beobachtungsmaterial eine Vergleichung zuläßt.

So gut wie ganz versagt für unsere Frage das äthiopische Henochbuch,[2]) mit dem wir schon in die Makkabäerzeit eintreten. Als für den weiteren Zusammenhang unseres Problems von einem gewissen Interesse notieren wir die in 10, 20 vorliegende Vorstellung einer Reinigung der Erde durch das Strafgericht der Sintflut. Dort spricht Gott zu Michael (nach der hier erhaltenen griechischen Übersetzung des Grundtextes):

---

1) Bei Kautzsch S. 145.

2) Zu diesem Schweigen über das Opfer paßt die Beobachtung, daß das Zeremonialgesetz überhaupt in der Henochapokalypse deutlich zurücktritt. Vergl. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik S. 137.

Καὶ σὺ καθάρισον τὴν γῆν ἀπό πάσης ἁμαρτίας καὶ ἀσεβείας καὶ πάσας τὰς ἀκαθαρσίας τὰς γινομένας ἐπὶ τῆς γῆς ἐξάλειψον.

Dieser Gedanke der Reinigung durch Vernichtung kehrt auch 106, 17 wieder; doch ist der betreffende Satz dort möglicherweise eine Glosse.[1]) Bemerkenswert ist auch die 98, 10 ausgesprochene Anschauung, daß die Sünder sterben müssen, weil sie „kein Lösegeld[2]) kennen", eine Aussage über das Opfer selber findet sich dagegen überhaupt nicht.

Mehr Ausbeute in dieser Beziehung gewährt dafür das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, dies „erste Beispiel einer zusammenhängenden haggadischen Bearbeitung alttestamentlicher Erzählungsstoffe",[3]) das aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls aus der Makkabäerzeit stammt.[4]) Gemäß einer im späteren Judentum auch sonst verbreiteten Tendenz, die Entstehung der gegenwärtigen Ideale und Güter Israels möglichst weit in die Urzeit hinaufzurücken,[5]) verlegt der Verfasser, der nach Littmann[6]) ein jerusalemischer Priester ist und die vom Priesterkodex eingeschlagene Richtung weiter verfolgt, auch die Geltung der späteren Opfervorschriften in die graue Vorzeit.[7])

Schon Adam opferte am Tage der Austreibung aus dem Garten Eden „ein Räucherwerk", dessen Bestandteile genau angegeben werden, „zu schönem Geruch", 3, 27. Die verschiedene Beurteilung, die Gott Abels und Kains Opfer zuteil werden ließ, wird 4, 2 ausdrücklich als Motiv des Brudermörders genannt. Von Henoch heißt es 4, 25, daß er „im (Hause des) Heiligtums ein Räucheropfer darbrachte, welches angenommen ward vor Gott auf dem Berge des Südens".[8]) Nach der Sintflut sühnte Noah mit dem Blut eines Ziegenbocks alle Sünde der Erde[9]) auf dem Altar, den er auf dem Landungs-

---

1) Vergl. Beer bei Kautzsch S. 309.

2) Zur Lösegeldvorstellung vergl. auch Tobit 5, 9 *περίψημα*, das nach J. Müller, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit (Beihefte zur Z A W XIII S. 32), auf כֹּפֶר zurückzuführen ist.

3) Bousset S. 14.

4) Zitiert wird im Folgenden nach der Übersetzung von Littmann bei Kautzsch, Pseudepigraphen S. 39 ff.

5) Vergl. dazu Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, S. 145 f.

6) A. a. O. S. 37.

7) Vergl. auch Schürer a. a. O. S. 374.

8) Es wird nicht recht klar, was damit gemeint ist. Die Wegnahme Henochs von der Erde ist schon v. 23 erzählt, und doch muß das Räucheropfer noch in sein irdisches Leben fallen. Denn der Berg des Südens ist nach v. 26 einer der vier Orte auf Erden, die Gott gehoren, wobei man die Auswahl hat zwischen dem Sinai und — was wohl wahrscheinlicher ist — dem Zion.

9) Vergl. auch 3, 26: „Er (der Berg Zion?) wird geheiligt werden in der neuen Schöpfung zur Heiligung der Erde" von „aller Sunde und all ihrem Schmutz unter den Generationen der Ewigkeit".

berge der Arche, Lubar, gebaut hatte, 6, 2. Im Folgenden werden dann ganz in der Weise des Leviticus die einzelnen Opfertiere und das sonstige dabei zur Verwendung kommende Opfermaterial aufgezählt, wobei zum Schlusse besonders betont wird, daß „er Weihrauch über alles streute und einen schönen Duft aufsteigen ließ, der vor Gott gefiel," v. 3. Ganz in demselben Stil wird 7, 3 ff. ein zweites Opfer Noahs bei Gelegenheit eines Freudenfestes nach der ersten Weinbereitung berichtet. Auch da figuriert ein Ziegenbock neben den Ganzopfern in besonderer Weise als eigentliches Sühnopfer, was, abgesehen von der Stellung desselben in v. 3 am Schluß der Aufzählung in unmittelbarem Zusammenhang mit der Angabe des Sühnezweckes, auch daraus hervorgeht, daß Noah nach v. 4 etwas von seinem Blute auf das Fleisch des Altars tat. Neben diesem eigentümlichen Ritus ist bemerkenswert, daß die schon mehrfach beobachtete Vorliebe für den Weihrauch sich auch hier wiederfindet, v. 5.

Auch in der Geschichte Abrahams spielt das Opfer eine bedeutsame Rolle. Von ihm dargebrachte Ganzopfer werden 13, 4. 9. 16 erwähnt, ohne irgend eine Andeutung über ihren etwaigen Sühnecharakter. Der merkwürdige Opferbrauch beim Bundesschluß Gen. 15, 9 ff. wird 14, 9 ff. unter Hinzufügung der Blutausschüttung auf den Altar (v. 10) und der dazu gehörigen Frucht- und Trankopfer (v. 19) reproduziert. Kap. 15, 2 kommt als neues Opfer das der Erstlingsfrüchte hinzu, wobei freilich in erster Linie als Ganzopfer verbrannte Tiere aufgeführt werden und auch der Weihrauch nicht fehlt. Ausführlich wird weiter über die Opfer gehandelt, die Abraham an jedem der sieben Tage des von ihm zum erstenmal gefeierten Laubhüttenfestes darbringt (16, 22 ff.). Neben einem aus vielen und verschiedenartigen Tieren bestehenden Ganzopfer erscheint hier wieder „ein Ziegenbock wegen der Sünde, damit er dadurch sich und seinen Samen sühne," v. 22. Darauf folgen noch eine Fülle von Tieren als Heilsopfer mit den dazu gehörigen Speis- und Trankopfern; „und all ihr Fett räucherte er auf dem Altar, ein auserwähltes Opfer Gott zu schönem Geruche," v. 24. Entsprechend dieser besonderen Wertung des Räucherns wird im folgenden Verse auch das zweimal täglich vollzogene Räucherwerk nach seinen einzelnen Bestandteilen (ähnlich wie 3, 27) und der Zubereitungsart analysiert. Nachdem dann in Kap. 18 die 17, 16 durch den Fürsten Mastema Gotte vorgeschlagene Opferung Isaaks bezw. die an ihre Stelle tretende Darbringung eines Brandopferwidders ganz nach Gen. 22, 1 ff. erzählt ist, gibt Abraham 21, 7 ff. in seinen letzten Worten noch Anweisungen über Details der Opfertechnik, die in bezug auf Spezialisierung zum Teil noch über das im Priesterkodex Vorgeschriebene hinausgehen. Dabei werden Sünd- und Schuldopfer weder erwähnt noch berücksichtigt. Dagegen wird „der schöne Duft, der vor Gott genehm ist," wieder auffallend bevorzugt, v. 7 u. 9. Seinetwegen erfolgen minutiöse

Vorschriften über die Beschaffenheit des Opferholzes, v. 12 ff., wie zweimal nachdrücklich hervorgehoben wird, v. 13 u. 14.[1])

In der Geschichte Isaaks gibt der Verfasser nur schlichten Bericht über von ihm dargebrachte Opfer 22, 3—5 und 24, 23, ebenso in der Geschichte Jakobs 44, 1. Dagegen verweilt die Erzählung etwas länger bei dem schon 31, 26 vorbereiteten Gelübdeopfer, das Levi, der im Bethel von seiner Einsetzung zum Priester des höchsten Gottes und der ewigen Dauer dieses Priestertums geträumt hatte (32, 1), auf Veranlassung seines Vaters darbrachte. Die hier am höchsten gesteigerte Zahl der Tiere wird genau angegeben, und das Ganzopfer ausdrücklich als Gabe bezeichnet, „ein wohlgefälliges Opfer zu schönem Dufte vor Gott" (v. 4). Der Weihrauch fehlt natürlich auch hier nicht (v. 5).

In den bisher besprochenen Stellen trat die Blutsprengung fast ganz zurück, und auch da, wo sie erwähnt wurde, haftete an ihr bei weitem nicht das Interesse, das ihr etwa in der Opfertora Lev. 1—7 entgegengebracht wird. Daraus darf man nun aber nicht etwa schließen, daß der Verfasser gering von ihr gedacht hätte. Als der Engel des Angesichts Moses 6, 11 an den Bund erinnert, den er noch in diesem Monat mit den Kindern Israel auf dem Sinai schließen soll mit einem Schwur, so wird sofort hinzugefügt, daß er Blut über sie sprengen soll, „wegen aller der Worte des Bundes, den Gott mit ihnen für alle Tage geschlossen hat". Und in demselben Kapitel wird in unmittelbarem Anschluß an das Blutverbot (v. 12 f.), das auch sonst eine merkwürdige und nicht ganz durchsichtige Rolle spielt (vergl. 7, 28—32; 21, 6. 17. 20), als ein ewiges den Nachkommen zu überlieferndes Gesetz proklamiert, „daß sie für euch mit Blute vor dem Altar sühnen; an jedem Tag und [zwar] zur Morgen- und Abendstunde sollen sie für euch immer vor Gott Vergebung suchen, damit sie es bewahren und nicht ausgerottet werden"[2]) 6, 14. Auch bei der Schlachtung des Passah soll das Blut an die Schwelle des Altars gebracht werden 49, 20. Vom Passah aber ist v. 15 gesagt, daß „es zu einem Gedächtnis[opfer] gereichen soll, das vor Gott wohlgefällig ist, und keine Plage wird in diesem Jahr über sie kommen, [sie] zu töten und zu schlagen, wenn sie das Passah zu seiner Zeit ganz nach seinem Gebote halten". Um die sühnende Wirkung der Opfer handelt es sich weiter, wenn 50, 10 als einzige

1) Vergl. Schürer a. a. O. S. 378.

2) Mit dem „sie" können nur die Nachkommen gemeint sein. Dann aber sieht man nicht ein, warum die Sühne und das Vergebungsuchen nicht für sie selber, sondern für durch „euch" bezeichnete andere Personen geschehen soll, die doch nach v. 12 wieder mit den Kindern Israels zusammenfallen müssen. Wenn man dem völlig analogielosen Gedanken, daß das Opferblut zur Sühne der von den Vorfahren begangenen Sünden bestimmt sei, entgehen will, wird man annehmen müssen, daß im Text der äthiopischen Übersetzung etwas nicht in Ordnung ist.

Arbeit im Tempel am Sabbath gestattet wird, „daß sie Rauchwerk räuchern und Gabe und Opfer vor Gott darbringen für die Tage und Sabbate". Denn v. 11 wird als Zweck dieser Annahme geltend gemacht, „damit sie beständig Tag für Tag das Sühnopfer für Israel darbringen zum Gedächtnis, das vor Gott angenehm ist, und [damit] er sie annimmt für ewig, Tag für Tag, wie dir geboten ist". Alle diese Stellen zeigen, daß die Vorstellung der Sündensühne durch Tierblut dem Verfasser geläufig ist. Darauf wies auch schon der bei jeder Sühnegelegenheit sich einstellende Ziegenbock hin. Wenn auch die Blutmanipulation in Verbindung damit nicht eigens erwähnt wurde, ebensowenig wie bei dem Sühnopfer am Sabbath, so ist dabei doch zweifellos an den Sündopferwidder gedacht. Das beweist die Charakteristik des Versöhnungstages 34, 18 durch die Worte: „damit sie sich an ihm durch einen jungen Ziegenbock sühnen, am 10. des siebenten Monats einmal des Jahrs wegen ihrer Sünde."

Nach der im bisherigen gegebenen Übersicht über die Opferanschauung des Jubiläenbuches läge es nahe, den Standpunkt des Verfassers als den einer ausgesprochenen Kultusfrömmigkeit zu bezeichnen.[1]) In der Tat läßt sich in dieser Beziehung ein bemerkenswerter Unterschied gegenüber dem Siraciden nicht verkennen. Zwar gilt auch in den Jubiläen die gesetzliche Anordnung des Opferdienstes als seine einzige und ausreichende Motivierung. Aber der Kultus und was damit zusammenhängt erscheint als die Hauptsache am Gesetz, zum wenigsten als einer seiner wichtigsten Bestandteile. Darum werden seine Einzelheiten mit sichtlicher Vorliebe behandelt, ohne daß jemals direkt und ausdrücklich vor falschem Vertrauen auf die korrekte Ausführung der kultischen Vorschriften gewarnt würde.

Dabei wäre es wieder eine starke Übertreibung, wenn man einfach von einem verknöcherten Ritualismus reden wollte. Vielmehr heißt es in der zuletzt angeführten Stelle über den Versöhnungstag 34, 18 f., der durch eine seltsame Spekulation mit der Klage Jakobs um den verloren gegangenen Joseph in ursächlichem Zusammenhang gebracht wird, ausdrücklich im 19. Verse: „Und dieser Tag ist angeordnet, daß sie an ihm über ihre Sünde und über alle ihre Versehen und über alle ihre Verirrungen betrübt seien, auf daß sie sich an demselben Tage reinigen, einmal des Jahres." Wie hier neben der Sühnehandlung mit dem jungen Ziegenbock die Buße als Erfordernis zur Reinigung betont wird, so tritt bei der offenkundigen Anspielung auf den großen Versöhnungstag 5, 18, im Anschluß an die Strafandrohung gegen die Kinder der gefallenen Engel, der letztere Gesichts-

1) Vergl. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik, S. 187, dem der Verfasser „ein tieffrommer, konservativer Diaspora-Jude" ist, „für welchen Zion, Priestertum und Opferkultus das Palladium selbst des Messiasreiches für alle Ewigkeit bilden werden"; ähnlich Schlatter, Israels Geschichte S. 264.

punkt sogar ausschließlich hervor, wenn es heißt: „Es ist geschrieben und angeordnet: Er wird barmherzig sein gegen alle, die sich von aller ihrer Verschuldung einmal im Jahre bekehren;“ vergl. auch v. 17. In den unmittelbar vorhergehenden Versen wird mit scharfen Worten auf die unbestechliche Gerechtigkeit des Urteils Gottes hingewiesen, der kein Geschenk annimmt, auch wenn einer alles geben wollte, was auf der Erde ist, und keine Person ansieht. Daß dieser Kanon auch auf etwaige Opferdarbringungen Anwendung findet, bezeugt die Stelle 30, 15 ff. Dort wird, als moralische Nutzanwendung der Geschichte von der Schändung Dinas und des Blutbades zu Sichem auf die Gegenwart, die Ehe mit den Heiden in den schärfsten Ausdrücken als Unreinheit, als Entweihung des Heiligtums Gottes und Befleckung seines heiligen Namens verurteilt[1]) und dem Frevler das unnachsichtliche Gericht Gottes angedroht, zum Teil mit denselben Worten wie 5, 16. Hinzugefügt wird aber noch: „. . . . und aus seinen Händen werden nicht angenommen Früchte und Opfer und Brandopfer und Fett und Räucherung schönen Geruchs, daß er es annehme,“ v. 16. Es handelt sich ja freilich in diesem letzten Falle um eine Vergehung, die von vornherein als unsühnbar angesehen wird, ebenso wie in Kapitel 33 im Anschluß an die Erzählung der Versündigung Rubens mit Bilha von der entsprechenden blutschänderischen Handlungsweise gesagt wird: „Denn eine Todsünde (ist es) und Unreinheit ist es, und es gibt keine Verzeihung, den Mann zu sühnen, der dies getan hat usw.“ Aber daß wirklich auch bei solchen Sünden, die durch Opfersühne beseitigt werden können, das Opfer in keiner Weise als unter allen Umständen wirksames Bestechungsmittel figuriert, sondern die Bekehrung des Sünders als unerläßliche Voraussetzung der Vergebung gilt, ergibt sich unwidersprechlich aus der Art, wie an den beiden behandelten Stellen der Versöhnungstag eingeführt wird. Ganz unmißverständlich wird der hierbei von Gott innegehaltene Grundsatz 5, 17 formuliert: „Und über die Kinder Israel ist geschrieben und angeordnet: Wenn sie sich in Gerechtigkeit zu ihm bekehren, so wird er all ihr Vergehen vergeben und alle ihre Sünde verzeihen.“ Vergl. auch 41, 23—25, wo Juda wegen der an Thamar begangenen Sünde klagt und vor Gott um Gnade fleht, bis ihm die Engel im Traum verkündeten: „daß ihm vergeben werde, weil er so sehr flehte und weil er trauerte und [es] nicht mehr tat. Und es ward ihm vergeben, weil er sich von seiner Sünde und von seiner Unwissenheit bekehrte.“ Hier wird nicht einmal von einem Opfer berichtet, das er zum Zweck der Sühne gebracht hätte.

---

1) Für die Auffassung der Sünde, besonders der sexuellen Sünde, die 33, 20 für die größte Sünde erklärt wird, als Unreinheit und Befleckung vergl. ferner 21, 21; 22, 14; 30, 2—10; 33, 13. 19; 41, 26.

Daß die Opfer nach der Meinung des Verfassers keinesfalls ex opere operato sühnende Kraft haben, darauf weist weiter der Nachdruck, der fortwährend auf ihre Annahme von seiten Gottes gelegt wird. Sie ist offenbar das Entscheidende. Vielleicht erklärt sich daraus auch die auffallende Betonung des durch die Räucherung erzielten schönen Duftes, die wir auf Schritt und Tritt beobachteten. Freilich muß man gerade hier, wo es sich um etwaige Spuren einer „geistigeren" Auffassung handelt, im Kombinieren besonders vorsichtig sein. Doch gewinnt das angedeutete Verständnis des süßen Duftes eine wichtige Stütze durch 2, 21, die einzige Stelle im Jubiläenbuch, wo ein Stück der Opferterminologie im übertragenen Sinne gebraucht wird. Wenn es dort heißt: „Und er (Gott) ließ seine Befehle aufsteigen als einen süßen Duft, der alle Tage vor ihm angenehm wäre,"[1]) so dient der Opferduft ganz unverkennbar als bildliche Bezeichnung für das Tun des im Gesetz fixierten Willens Gottes, sofern dadurch das Wohlgefallen Gottes erregt wird.[2])

Bemerkenswert ist endlich noch die sich mehrfach findende Unterscheidung zwischen unverzeihlichen und verzeihlichen Sünden. Abgesehen von den Stellen, wo die Unmöglichkeit der Vergebung direkt ausgesagt ist (30, 14ff. 33, 13) bezw. die Vernichtung des Schuldigen als die einzige Möglichkeit der Reinigung konstatiert wird (21, 19f „Blut für Blut"[3]); 41, 26 „und er wird Zorn und Plage von Israel entfernen"), kommen hierfür besonders die Termini für die Sünde in Betracht, die an ihre Bezeichnung als בשגגה erinnern. So heißt es 22, 14 in den letzten Worten Abrahams an Jakob: „Und er (der höchste Gott) reinige Dich von aller Ungerechtigkeit und Unreinheit, daß Du Verzeihung erlangest von allen Sünden, die Du in Unkenntnis verschuldet hast." Vergleiche auch die Charakteristik der am Versöhnungstag zu bereuenden Sünden als „Versehen" und „Verirrungen" (34, 19) und der Sünde Judas mit Thamar als „Unwissenheit" (41, 25). Wenn es an der letzten Stelle doch gleich weiter heißt: „Denn er hatte sich schwer versündigt vor unserem Gott", so zeigt sich darin nur die Verlegenheit des Erzählers, der zwischen der berichteten Straflosigkeit Judas und seiner eigenen moralistischen Tendenz hin und her balanziert. Schließlich verfällt er auf den höchst bedenklichen Ausweg, die Verschonung Judas neben anderen Erwägungen (41, 27) durch den Satz zu motivieren: „Denn in seiner Frömmigkeit war er hingegangen und hatte die Strafe (der Verbrennung) gefordert" (v. 28), d. h. nicht etwa für sich, sondern für Thamar.

1) Leider fehlt gerade dieser Vers in dem größeren griechischen Zitat bei Epiphanius, *περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν* Kapitel 22, das den vorhergehenden und nachfolgenden Vers enthält. Vergl. Kautzsch, Pseud. S. 35.

2) Vergl. auch den Gebrauch von *ὀσμὴ εὐωδίας* im Testament Levis 3, eine Stelle, die weiter unten ausführlich zu besprechen ist.

3) Für das jus talionis vergl. auch 4, 31 f.

Der Vollständigkeit halber sei schließlich noch notiert, daß 1, 11 das Opfern der Kinder an Dämonen, 22, 17 das Totenopfer als heidnische Greuel verworfen werden. Interessant ist auch die über Gen. 32, 9 hinausgehende Aufforderung Rubens an Jakob für den Fall eines Verschwindens Benjamins: „So töte meine beiden Söhne für seine Seele" wegen der darin liegenden Stellvertretungsidee. Von irgendwelcher Verknüpfung derselben mit dem Opfergedanken findet sich dagegen nicht die leiseste Spur, was um so bemerkenswerter ist, als bei der Erörterung des Blutverbots 6, 7ff auch auf Lev. 17, 11 angespielt wird (v. 14).

Engste Verwandtschaft mit den Jubiläen zeigen in ihrer ganzen Haltung die Testamente der 12 Patriarchen[1]), deren Hauptbestand auch aus der Makkabäerzeit stammt.[2]) Doch spielt das Opfer hier nicht entfernt die Rolle wie dort. Zwar heißt es von Levi, der wie in den Jubiläen auf Kosten Judas übermäßig verherrlicht wird, im Testamente Rubens 6: *αὐτὸς γνώσεται νόμον Κυρίου καὶ διαστελεῖ εἰς κρίσιν καὶ θυσίας ὑπὲρ παντὸς Ἰσραήλ.*[3]) Dieselbe innige Verknüpfung von Gesetz und Priestertum inkl. Opferdienst kehrt im Testamente Levis 9 wieder, wo Isaak diesem als dem künftigen Priester genaue Anweisungen über das rechte kultische Verhalten erteilt: *καὶ ἐδίδασκέ με νόμον ἱερωσύνης, θυσιῶν, ὁλοκαυτωμάτων, ἀπαρχῶν, ἐκουσίων, σωτηρίων κ. τ. λ.*[4])

---

1) Zitiert nach Sinker, Test. Pat. Cambridge 1869.

2) Vergl. Bousset a. a. O. S. 16, dessen Untersuchungen über die vorliegende Schrift in Z. N. W. I S. 141—175 für die Ausscheidung der christlichen Interpolationen aus der ursprünglich jüdischen Schrift zu vergleichen sind.

3) Vergl. hierzu Bousset Z. N. W. I S. 146, nach dem der ursprüngliche Text dieser Stelle etwa lautete: Und er (Levi) wird Opfer darbringen (vollenden) für ganz Israel bis zu den Zeiten der Vollendung (d. h. bis zum Kommen Gottes zu seinem Volk), den Priesterdienst des Bundes leistend.

4) Schürer a. a. O. S. 341 Anm. 82 notiert speziell die Vorschrift: *καὶ πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν εἰς τὰ ἅγια λούου· καὶ ἐν τῷ θύειν νίπτου*; ferner die Vorschrift, daß zum Feuer des Brandopferaltars nur das Holz von Bäumen, die stets ihr Laub behalten, verwendet werden dürfe. Vergl. damit den Bericht Schürers in der Theolog. Literatur-Zeitung 1908 Nr. 18 Spalte 505—509 über das Buch von R. H. Charles The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs. Oxford Clarendon Press 1908. Nach den daraus gemachten Mitteilungen ist uns durch das sich ergänzende Zusammentreffen der aus der Geniza in Kairo stammenden aramäischen Fragmente eines Testamentes Levi und eines in der Athos-Handschrift unserer griechischen Testamente im Testament des Levi (bei Levi 18, 2) eingeschobenen Stückes, welches mit jenen aramäischen Fragmenten eine große Strecke weit wörtlich parallel geht, ein recht umfangreiches Stück eines Testaments Levi erhalten, „das in Tendenz und Inhalt mit dem Testament Levi unserer XII Patriarchen sich stark berührt, über viel ausführlicher ist als dieses. Der Sprechende ist im allgemeinen Levi. Er zitiert aber in dem größten Teil des uns erhaltenen Stückes die Weisungen seines Großvaters Isaak (§ 12—61). Diese Weisungen beziehen sich auf die korrekte Verwaltung des Opferdienstes, für welchen der Verfasser dieses Testamentes augenscheinlich das größte Interesse hat. Manches, was in den Testa-

Auch heißt es bei der Aufzählung der Greuel, die Levi bei seinen Kindern für die spätere Zeit voraussieht: *τὰς προσφορὰς Κυρίου λῃστεύσητε καὶ ἀπὸ τῶν μερίδων αὐτοῦ κλέψητε καὶ πρὸ τοῦ θυσιάσαι Κυρίῳ λήψεσθε τὰ ἐκλεκτά* . . . Lev. 14, oder etwas später: *καὶ τὴν ἱερωσύνην βεβηλώσητε καὶ τὰς θυσίας μιανεῖτε* Lev. 16, und die als Strafe für diese Frevel erfolgende Entweihung des Heiligtums wird als etwas besonders Schweres empfunden, wenn Levi 15 der Tempel *ἔρημος ἐν ἀκαθαρσίᾳ* genannt wird und Levi 16 das Heiligtum *ἕως ἐδάφους μεμιαμμένα* erscheint und es weiter heißt: *καὶ οὐκ ἔσται τόπος ὑμῶν καθαρός.*[1]) Ja für die Zeit nach der Bestrafung wird Levi 18 die Erweckung eines neuen Priesters durch den Herrn verheißen, dessen Gestalt in den leuchtenden Farben des Messiasbildes strahlt und von dem es heißt: *καὶ οὐκ ἔσται διαδοχὴ αὐτῷ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς ἕως τοῦ αἰῶνος. καὶ ἐπὶ τῆς ἱερωσύνης αὐτοῦ ἐκλείψει πᾶσα ἁμαρτία καὶ οἱ ἄνομοι καταπαύσουσιν εἰς κακά.*

Trotz aller dieser Anzeichen einer hohen Schätzung des Priestertums und des gesetzlichen Opferdienstes wird von keiner einzigen Darbringung eines Opfers berichtet. Dieser Unterschied gegenüber dem Jubiläenbuch hängt zum Teil mit der in den Testamenten viel

---

menten der XII Patriarchen nur kurz berührt wird, wird hier ausführlich behandelt, z. B. die Waschungen und Reinigungen, zu welchen die den Dienst ausübenden Priester verpflichtet sind (§§ 19—21, 26. 53. 54), die zwölf Holzarten, welche zur Unterhaltung des Altarfeuers verwendet werden dürfen (§§ 22—25, ähnlich im Buch der Jubiläen 21, 12—15, während in den Test. XII Patr. Levi 9, 12 die einzelnen Holzarten nicht genannt werden). Eingehend wird vorgeschrieben, in welcher Reihenfolge beim Brandopfer die einzelnen Stücke des Opfertieres auf den Altar zu bringen sind (§§ 26—28, etwas anders ist die Reihenfolge in der Mischna Tamid III, I. Joma II, 2), wieviel Holz bei den verschiedenen Brandopfern je nach ihrer Größe zu verwenden ist (§§ 31—36), wieviel Salz (§§ 37—40), Mehl (§§ 40—42), Öel (§§ 42—44), Wein (§ 44), Weihrauch (§ 45). Da der Verfasser dieses Testamentes doch wohl ein praktisches Interesse verfolgt hat, nicht bloß ein theoretisches wie die Gelehrten der Mischna, so ist kaum daran zu zweifeln, daß auch dieses Testament wie die der XII Patriarchen noch zur Zeit des Tempelbestandes, vermutlich in vorchristlicher Zeit verfaßt ist. Ob es aber geradezu die Quelle für Testament XII und Buch der Jubiläen gewesen ist, wie Charles annimmt, scheint mir mindestens nicht sicher" (Spalte 508). Wesentlich gleichlautend findet sich dieser Passus wieder in der 4. Auflage des III. Bandes von Schürers Geschichte des jüdischen Volkes usw. S. 351f.

1) Für die Auffassung der Sünde als Befleckung vergl. ferner folgende Stellen, in denen es sich übrigens meist um Übertragung der kultischen Termini auf außerkultische Verhältnisse handelt: Ruben 4: *τὰς ἐννοίας ἐκαθάρισεν* (Joseph) *ἀπὸ πάσης πορνείας*; Levi 9, wo dem Geist der Hurerei das *μιαίνειν τὰ ἅγια* zugeschrieben und empfohlen wird, ein Weib zu nehmen *μὴ ἔχουσαν μῶμον μηδὲ βεβηλωμένην*; vergl. auch Levi 14 *μιαίνειν* im sexuellen Sinne und die Bezeichnung der Ehe mit Heidinnen als ein *καθαρίζειν αὐτὰς καθαρισμῷ παρανόμῳ*; ferner Asser 4 *μολύνειν τὴν ψυχήν* durch Unmäßigkeit; Benjamin 6 *καθαίρειν τὴν διάνοιαν, πρὸς τὸ μὴ καταγνωσθῆναι ὑπὸ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων*, 8 *ὁ καθαρὸς νοῦς ἐν τοῖς μιασμοῖς τῆς γῆς . . . οὐ μιαίνεται.*

schärfer ausgeprägten didaktischen Tendenz[1]) zusammen, hinter der das Interesse an dem Erzählungsstoff als solchem noch stärker zurücktritt. Aber die hier in Form von autobiographischer Geschichtserzählung gegebenen Paränesen — mit denen apokalyptische Ausblicke abwechseln — beziehen sich eben gar nicht auf kultische Vorschriften, sondern auf eine Reihe von Tugenden und Lastern, die nacheinander von den einzelnen Patriarchen an sich selbst als Paradigmen abgehandelt werden. Darin tritt ohne Frage eine, mit dem Standpunkt der Jubiläen verglichen, wesentlich kühlere Stellung zum Kultus zutage. Immerhin handelt es sich nur um einen starken Stimmungsunterschied und keineswegs um eine prinzipielle Differenz. Wenn Asser 2 von dem *διπρόσωπον* menschlicher Handlungsweise gesprochen wird, infolgedessen jemand z. B. die Speisegebote hält und gleichzeitig Ehebruch und Hurerei treibt und ein derartiges zwiespältiges Verhalten in seiner Ganzheit als böse verurteilt wird, „so wie Schweine und Hasen zur Hälfte rein, in Wahrheit aber unrein sind," so führt die bei dieser Argumentation vorausgesetzte Gleichwertigkeit der verschiedenen Forderungen Gottes, seien sie nun „ethischer" oder „kultischer" Natur[2]), nicht über den Standpunkt der Jubiläen hinaus, die die Erfüllung der Opfervorschriften und die Bereitschaft zur Änderung des Lebens unverbunden nebeneinander stellen.

Dagegen scheint eine relative Entwertung des blutigen Opferdienstes, wenn auch nur implicite, durch die Art ausgedrückt zu werden, wie Levi 3 in der Vision von den sieben Himmeln[3]) von dem daselbst stattfindenden Opferdienst geredet wird. Im 5. Himmel, unmittelbar unter dem über allen gelegenen 4. Himmel, wo *καταλύει ἡ μεγάλη δόξα ἐν ἁγίῳ ἁγίων . . . . . οἱ ἄγγελοι εἰσι τοῦ προσώπου Κυρίου, αἱ λειτουργοῦντες καὶ ἐξιλασκόμενοι πρὸς Κύριον ἐπὶ πάσαις ταῖς ἀγνοίαις τῶν δικαίων. Προσφερόμενοι δὲ Κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν.* Abgesehen von der Beachtung, welche die hier zutage tretende Vorstellung vom himmlischen Opferdienst im Blick auf die Opfer-

1) Vergl. Schürer III[3] S. 259: „In erster Linie sind sie Moralpredigten, die teils an Jesus Sirach, teils an Philo erinnern und von einem Verfasser herrühren, dem der sittliche Wandel mehr am Herzen liegt als das Zeremonialgesetz." Diese „Sittlichkeit" ist freilich höchst zweifelhafter Natur. Die breiten Erörterungen der „sexuellen Frage" z. B. sind typische Proben einer lüsternen Phantasie, deren Blöße durch das moralische Mäntelchen nur schlecht verhüllt wird.

2) Eine Unterscheidung, die eben deswegen gar nicht gemacht wird.

3) Nach Bousset Z. N. W. I S. 159f. hat schon Luecken in seinem Werk über Michael (S. 92 Anm. 5) in einer sehr scharfsinnigen Untersuchung gezeigt, daß „bei der Himmelfahrt Levis es sich ursprünglich nur um 3 Himmel gehandelt habe, und daß dann erst später die Anschauung von 7 Himmeln in den ursprünglichen Text eingearbeitet sei". Diese Erkenntnis fand durch die beiden von Bousset neu herangezogenen Rezensionen der armenischen Übersetzung eine überraschende Bestätigung. Vergl. den näheren Nachweis a. a. O. S. 160—163.

anschauung des Hebräerbriefs verdient, interessiert uns im vorliegenden Zusammenhang vor allem die Art, wie an dieser Stelle eine Reihe von Opfertermini in übertragener Bedeutung gebraucht sind. Daß wir es wirklich mit bildlicher Redeweise zu tun haben, verbürgt die Hinzufügung von *λογική* zu *ὀσμὴ εὐωδίας*[1]) und von *ἀναίμακτος* zu *προσφορά*, wodurch das von den Engeln dargebrachte Opfer nicht etwa als vegetabilisches im Unterschied vom Tieropfer charakterisiert, sondern eben der uneigentliche Gebrauch des Wortes Opfer angedeutet wird. Dann aber sind auch die Ausdrücke *λειτουργοῦντες* und *ἐξιλασκόμενοι πρὸς Κύριον* entsprechend zu verstehen. Und zwar kann es sich nur um die Fürbitte der Engel des Angesichts handeln, wie denn auch Schnapp[2]) übersetzt: „Die da dienen und flehen zum Herrn." Daß das *ἐξιλάσκεσθαι* wirklich in der Fürbitte besteht, beweist auch die sich unmittelbar an den zitierten Passus anschließende Aussage, daß in dem darunter befindlichen Himmel, also im 6., die Engel sind, die dem Engel des Angesichts des Herrn die Antworten bringen. Mit dieser Auffassung stimmt endlich auch die Aufforderung Gads an seine Kinder im 6. Abschnitt vortrefflich zusammen: *Ἐγγίζετε δὲ τῷ Θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμᾶς ὅτι οὗτός ἐστι μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων περὶ τῆς εἰρήνης Ἰσραήλ.* Übrigens bezieht sich das *ἐξιλάσκεσθαι* an der besprochenen Stelle bezeichnenderweise nur auf die Versehen der Gerechten. Da nun in den Testamenten nirgends von der Sühne durch Tierblut die Rede ist, auch in der Opferaufzählung Levi 9 die Sühnopfer fehlen, während in der Beschreibung des himmlischen Opferdienstes die Sühne als Fürbitte erscheint, liegt in der Tat die Vermutung nahe, daß der Verfasser den Sühnewert der Tieropfer nicht sonderlich hoch einschätzt, so wenig er an dem gesetzlichen Opferbrauch zu rütteln wagt. Von irgendwelcher Opfertheorie ist natürlich nichts zu entdecken. Als Beleg für die Lösegeldvorstellung sei Sebulon 3 notiert, wo die Brüder von dem Kaufpreis Josephs sagen: *τιμὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν αὕτη.*

Wir kommen zu den salomonischen Psalmen, einem „der wertvollsten Zeugnisse für die Frömmigkeit des (pharisäischen) Judentums."[3]) Auch hier scheidet das Opfer bei der Frage nach der Sündenvergebung völlig aus. Das ist um so merkwürdiger, als daneben eine große Empfindlichkeit für die Heiligkeit des Tempel- und des Opferfleisches besteht. So werden im 8. Kapitel die Greuel in Jerusalem vor seiner Eroberung durch Pompejus u. a. mit den Worten beschrieben: *ἐμίαναν τὸ θυσιαστήριον Κυρίου ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας καὶ ἐν ἀφέδρῳ αἵματος* (im Blutfluß) *ἐμίαναν τὰς*

1) Vergl. Röm. 12, 1 *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.* 2) Bei Kautzsch S. 466.
3) Bousset a. a. O. S. 17; vergl. auch Schürer III[4] S. 208.

θυσίας ὡς κρέα βέβηλα v. 13 vgl. 1, 8 ἐβεβήλωσαν τὰ ἅγια Κυρίου ἐν βεβηλώσει. Nichtsdestoweniger kann das Zustandekommen der Sühne ohne jede Erwähnung der Opferhandlung auseinandergesetzt werden. Das geschieht zuerst 3, 8 ff. in der Charakteristik des Gerechten, der sein Haus beständig durchforscht τοῦ ἐξᾶραι ἀδικίαν ἐν παραπιώματι αὐτοῦ. Wie dieses Wegschaffen geschieht, zeigt v. 9: ἐξιλάσατο περὶ ἀγνοίας ἐν νηστείᾳ καὶ ταπεινώσει ψυχὴν αὐτοῦ. Auf Grund dieser Sühne seiner Irrtumssünden[1]) durch Fasten und gründliche Kasteiung als Ausdruck seiner Reue und zugleich der Bitte um Vergebung folgt dann v. 10 die reinigende[2]) Reaktion Gottes auf diese Tat: καὶ ὁ κύριος καθαρίζει πᾶν ἄνδρα ὅσιον καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ. Auf dieselbe Ableitung der Vergebung stoßen wir 9, 11—13 (so Swete; bei Kittel 9, 6—11), wo die bezeichnendsten Sätze lauten: καθαρίσει (sc. ὁ θεός) ἐν ἁμαρτίαις ψυχὴν ἐν ἐξομολογήσει, ἐν ἐξαγορίαις (12). ὅτι αἰσχύνη ἡμῖν καὶ τοῖς προσώποις ἡμῶν περὶ ἁπάντων (13). Kittel[3]) bemerkt dazu erläuternd: „Scham ist ein tatsächliches Sündenbekenntnis; also haben auch wir ein Anrecht auf Vergebung." In der Tat liegt, wie besonders die Fortsetzung lehrt, der echt pharisäische Gedanke vor, daß die spezifisch Frommen, wenn sie sündigen, auf ihr Schuldbekenntnis hin von der χρηστότης Gottes die Vergebung ohne weiteres sozusagen als Privilegium erwarten dürfen: δικαίους εὐλογήσεις, καὶ οὐκ εὐθυνεῖς περὶ ὧν ἡμάρτοσαν, καὶ ἡ χρηστότης σου περὶ ἁμαρτάνοντας[4]) ἐν μεταμελείᾳ (v. 15). Im Folgenden wird die Bitte um Erbarmen auch abgesehen von der Reue noch durch die erwählungsmäßige Zugehörigkeit Israels zu Gott von dem Bunde mit den Vätern her begründet. Daß aber daneben zur Vergebung etwa auch die Darbringung eines Sühnopfers erforderlich sei, verrät keine Silbe. So verkehrt es wäre, daraus eine irgend wie polemische Stellung des Verfassers zum Opferdienst zu erschließen, so zeigt sich doch deutlich, daß derselbe auch nicht das Herzstück seiner Frömmigkeit bildet, so eifrig er sich als spezifisch Frommer am offiziellen Kultus beteiligt haben wird.

Ebensowenig verlautet über die Notwendigkeit des Opfers zur Sündensühne im 1. Buch der Makkabäer, dem wir uns nun zuwenden. Aber dies Schweigen ist hier durch den rein erzählenden

---

1) Denn nur um solche handelt es sich. Bosheitssünden begeht der Gerechte nicht.

2) Kittels Übersetzung (bei Kautzsch S. 134) des καθαρίζειν durch „reinsprechen" ist insofern etwas mißverständlich, als der damit sich leicht verbindende Gedanke einer Unterscheidung zwischen forensischer und faktischer Gerechtmachung hier natürlich ganz fern liegt. Vielmehr bezeichnet das καθαρίζειν die inhaltlich genau entsprechende Reaktion Gottes auf das ἐξιλάσκεσθαι, was seinerseits sachlich zusammenfällt mit dem ἐξᾶραι ἀδικίαν. 3) Bei Kautzsch S. 140 Anm.

4) Mit „solche, die sündigen" zu übersetzen, nicht mit „Sünder" (Kittel), von dem vielmehr gilt: ἡ ἀπώλεια τοῦ ἁμαρτωλοῦ εἰς τὸν αἰῶνα 3, 13.

Charakter der Schrift bedingt, infolgedessen die Frage nach der Sündenvergebung kaum jemals gestreift wird. Dagegen gewinnt man aus dem Bericht über die Geschehnisse der syrischen Verfolgung und des anschließenden Befreiungskampfes einen plastischen Eindruck von der Zähigkeit, mit der das Volk an seinen kultischen Bräuchen festhielt und besonders jede Änderung der Opfersitte als Antastung des Heiligtums empfand.

Und zwar wird die versuchte und vielfach geglückte Änderung der *νόμιμα*, wie der bezeichnende Ausdruck lautet 1, 42. 44[1]) u. a., durch Verhinderung der rechtmäßigen Opfer (1, 45) und Darbringung von Schweinen und unreinen Tieren durchgängig als Befleckung und Verunreinigung vorgestellt.[2]) Dieser unserem Empfinden so fremdartigen aber gleichwohl (im formalen Sinne) eminent „ethischen" Beurteilung einer kultischen Verunreinigung entsprechend, folgt dann 4, 36ff eine ausführliche Beschreibung der Reinigung und Wiedereinweihung des Tempels. Judas wählte dazu *ἱερεῖς ἀμώμους*[3]) *καὶ θελετὰς νόμου* aus v. 42. Die Reinigung bestand dann darin, daß die Steine der Befleckung, d. h. die Steine, aus denen der 1, 54 erwähnte kleine Götzenaltar über dem Brandopferaltar erbaut war[4]), weggeschafft wurden an einen unreinen Ort, auch der Brandopferaltar selber eingerissen und durch einen neuen aus unbehauenen Steinen nach dem Muster des alten ersetzt wurde. Auch die heiligen Geräte wurden erneuert und in den Tempel gebracht. Wie der Ausdruck *καὶ τὰς αὐλὰς* (Vorhöfe) *ἡγίασαν* 4, 48 näher zu verstehen ist, wird nicht gesagt. Gewiß wird auch hier alles, was an die Entweihung erinnerte, beseitigt worden sein. Dazu mag noch der Vollzug irgend welcher Weihebräuche gekommen sein. Fritzsche[5]) vermutet Besprengungen mit Reinigungswasser (Num. 19, 18) und faßt *ἁγιάζειν* hier mit Recht „in seiner eigentlichen Bedeutung: ab usu profano separare in peculiarem Dei usum." Jedenfalls geschieht die Reinigung des Heiligtums nicht durch die Darbringung von Opfern. Diese findet erst statt und kann offenbar erst stattfinden, nachdem das Heiligtum gereinigt ist. In v. 51b wird ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß alle in Angriff genommenen Arbeiten vollendet waren, als auf dem neuen Brandopferaltar die gesetzlich vorgeschriebenen Opfer dargebracht wurden v. 52ff. Der terminus

1) Vergl. auch 1, 48 *ἀλλάξαι πάντα τὰ δικαιώματα* (vergl. Hebr. 9, 1 *δικαιώματα λατρείας* 9, 10 *δικαιώματα σαρκός*); 2, 21 *νόμον καὶ δικαιώματα.*

2) Vergl. *μιαίνειν* 1, 40 *ἁγίασμα καὶ ἁγίους*, 1, 63 (Passivum) *βρώμασιν* (1, 43 *τοὺς λίθους τοῦ μιασμοῦ*); 4, 45 *τὸ θυσιαστήριον*, 7, 34 *αὐτούς*, 14, 36 *κύκλῳ τῶν ἁγίων. βεβηλοῦσαι* 1, 13 *τὸ ὑάββατον* 1, 15 *τὰ ὑάββατα καὶ ἑορτάς* 1, 63 *διαθήκην ἁγίαν*, 2, 12; 3, 51 *τὰ ἅγια* 4, 38. 54 *τὸ θυσιαστήριον. βδελύξαι* 1, 48 *τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν παντὶ ἀκαθάρτῳ καὶ βεβηλώσει*, vergl. *μολύνειν* 1, 37 *τὸ ἁγίασμα* durch ringsum vergossenes unschuldiges Blut.

3) D. h. frei von levitischer Verunreinigung. Vergl. Kautzsch S. 45 Anm. c.

4) Vergl. Kautzsch S. 45 Anm. g. 5) A. a. O. S. 74.

technicus für diese Wiedereinweihung ist *ἐγκαινίζειν. καὶ ἐποίησαν τὸν ἐγκαινισμὸν τοῦ θυσιαστηρίου ἡμέρας ὀκτώ, καὶ προσήνεγκαν ὁλοκαυτώματα μετ' εὐφροσύνης καὶ ἔθυσαν θυσίαν σωτηρίου καὶ αἰνέσεως* v. 56. Seitdem nimmt der gewohnte Opferdienst wieder seinen regelmäßigen Gang. Als Nikanor 7, 33 auf den Berg Zion hinaufgeht, zeigt man ihm *τὴν ὁλοκαύτωσιν τὴν προσφερομένην ὑπὲρ τοῦ βασιλέως*, erntet freilich nur Hohngelächter dafür.

Uns interessiert in diesem Zusammenhang vor allem der Begriff des *καθαρίζειν*. Die Reinigung des Tempels geschieht einfach durch Wegschaffung aller verunreinigten Gegenstände. Ganz in gleichem Sinne wird 13, 47 von Simon nach der Eroberung von Gazera berichtet: *καὶ ἐκαθάρισε τὰς οἰκίας, ἐν αἷς ἦν τὰ εἴδωλα*, offenbar dadurch, daß er sie hinausschaffte, vergl. 14, 7 *καὶ ἐξῆρε τὰς ἀκαθαρσίας ἐξ αὐτῆς*, vergl. auch 14, 36. Wie unerträglich der Zustand der Unreinheit empfunden wurde, zeigte sich darin, daß viele den Tod vorzogen, *ἵνα μὴ μιανθῶσιν τοῖς βρώμασι καὶ μὴ βεβηλώσωσι διαθήκην ἁγίαν· καὶ ἀπέθανον. καὶ ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη ἐπὶ Ἰσραήλ σφόδρα.* 1, 63 f. Hier ist offenbar der Tod der Gesetzestreuen als Wirkung des Zornes Gottes gedacht, der auf dem ganzen Volke lastet wegen der vielen Abtrünnigen. Dieselbe Vorstellung blickt durch, wenn es 3, 8 in dem Lobpreis des Judas heißt: durch Vertilgung der *ἀσεβεῖς* in den Städten Judas *ἀπέστρεψεν ὀργὴν ἀπὸ Ἰσραήλ*. Das Opfer erscheint nirgends als Mittel zu diesem Zweck; es gehört nur ebenso wie der Tempel und die sonstigen Kultgebräuche als wesentlicher Bestandteil zu den *προστάγματα τοῦ νόμου* 2, 68, der *λατρεία πατέρων* 2, 19, für deren Unantastbarkeit zu eifern, wie einst Pinehas (2, 54,[1]) 2, 25), als höchste national-religiöse Ruhmestat gilt, ja, für die in den Tod zu gehen, der sterbende Mattathias seine Söhne auffordert: *καὶ δότε τὰς ψυχὰς ὑπὲρ διαθήκης πατέρων ἡμῶν* 2, 51, wie Eleasar auch wirklich *ἔδωκεν ἑαυτὸν*[2] *τοῦ σῶσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ περιποιῆσαι αὐτῷ ὄνομα αἰώνιον.* 6, 44. So nahe hier die Übersetzung liegt, er opferte sich auf,[3]) und so treffend sie den Sinn im Deutschen wiedergibt, so gewagt wäre es, auch für das griechische Sprachgefühl hier einen Anklang an die Opfervorstellung zu postulieren.

Dieselbe Beurteilung der religiösen Heiligtümer des Volkes wie im 1. Makkabäerbuch begegnet in der Judithlegende, deren Entstehung wahrscheinlich auch in die Makkabäerzeit fällt.[4]) Die Tatsache, daß das erst unlängst samt seinen Geräten und dem Altar nach der Entweihung neu geheiligte Tempelhaus (4, 3 *ἐκ τῆς βεβηλώσεως ἡγιασμένα*) von Holofernes mit einer neuen *βεβήλω-*

1) Der auf diese Weise *ἔλαβεν διαθήκην ἱερωσύνης ἁγίας* (*αἰωνίας*).

2) Deißmann bemerkt dazu: *διδόναι ἑαυτόν* ist im hellenistischen Sprachgebrauch der Umwelt nicht selten.

3) Vergl. Kautzsch S. 52.

4) Vergl. Bousset S. 18.

σις[1]) bedroht wird, veranlaßt zusammen mit der Aussicht auf nationale Vernichtung überhaupt, das ganze Volk, sich mit Fasten und Beten in Sack und Asche vor Gott zu demütigen. In diesem Aufzuge bringt die gesamte Priesterschaft mit dem Hohepriester Jojakim an der Spitze im Tempel die Opfer dar:

τὴν ὁλοκαύτωσιν τοῦ ἐνδελεχισμοῦ καὶ τὰς εὐχὰς καὶ τὰ ἑκούσια δόματα τοῦ λαοῦ 4, 14.

Zugleich schreien sie zum Herrn mit aller Macht *εἰς ἀγαθὸν ἐπισκέψασθαι πᾶν οἶκον Ἰσραήλ*, v. 15. Hier ist das Opfer als die normale, das Gebet begleitende Kulthandlung gedacht, ohne daß besondere Sühnopfer erwähnt werden. In dieser selbsverständlichen Funktion erscheint es auch 16, 18 (19), wo von den nach Jerusalem Zurückgekehrten berichtet wird:

προσεκύνησαν τῷ θεῷ καὶ ἡνίκα ἐκαθαρίσθη ὁ λαός (also nicht durch Opfer!), *ἀνήνεγκαν τὰ ὁλοκαυτώματα αὐτῶν καὶ τὰ ἑκούσια καὶ τὰ δόματα.*

Dazu paßt auch, daß 9, 2 die Darbringung des Rauchopfers am Abend als Zeitbestimmung für Judiths Gebet vor dem Gang zu Holofernes dient.

Gegenüber der gesetzlichen Korrektheit, die nach alledem für die im Judithbuche sich aussprechende Opferanschauung charakteristisch ist, fällt die geringe Wertung auf, die dem Opfer im Lobgesang der Judith 16, 16 (19) zuteil wird. Dort wird der in v. 15 (v. 19) formulierte Satz: *ἔτι δὲ τοῖς φοβουμένοις σε σὺ εὐιλατεύεις* (bist gnädig) *αὐτοῖς* folgendermaßen begründet: *ὅτι μικρὸν πᾶσα θυσία εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, καὶ ἐλάχιστον πᾶν στέαρ εἰς ὁλοκαύτωμά σοι· ὁ δὲ φοβούμενος τὸν κύριον μέγας διὰ παντός.* Dies *φοβεῖσθαι* bedeutet freilich[2]) keineswegs eine „rein innerliche" Gottesverehrung, sondern besteht in pünktlicher Befolgung der Vorschriften des Gesetzes. Wenn man die an dieser Stelle vorliegende einigermaßen geringschätzige Beurteilung des Opfers mit der sonstigen ziemlich opferfreundlichen Haltung des Buches unvereinbar findet, so wäre das ein freilich kaum durchschlagender Grund, den Lobgesang der Judith aus dem Gesamtbestande der Schrift auszuscheiden. Immerhin ist auch aus den übrigen Aussagen keine eigentliche Begeisterung für den Kultus herauszulesen; er erscheint eben nur als der selbstverständlich zu übende heilige Väterbrauch.

Dagegen spricht eine fast schwärmerische Leidenschaft für den nationalen Opferdienst aus den hierher gehörigen Äußerungen der jüdischen Sibylle. Es kann sich freilich bei dem gelegentlichen Charakter der in Frage kommenden Aussagen mehr um einen lebhaften Gesamteindruck als um eine nach allen Seiten belegbare

1) 4, 12; 8, 21, vergl. 9, 8 *βεβηλῶσαι τὰ ἅγια, μιᾶναι τὸ σκήνωμα κ. τ. λ.*; im sexuellen Sinne 9, 2 *βεβηλῶσαι*, 9, 2. 4 *μιασμαι.*

2) Wie Fritzsche S. 208 mit Recht betont.

durchgehende Anschauung handeln. Jedenfalls rechtfertigt es dieser noch näher zu kennzeichnende, jedes ausgesprochen hellenistischen Einschlags entbehrende[1]) Tatbestand, daß wir diese in Ägypten geschriebene seltsame Weissagungsliteratur unter der Überschrift: „Die Opferanschauung des palästinensischen Judentums im weitesten Sinne" mitbesprechen. Und zwar empfiehlt es sich, die spezifisch jüdischen Stücke des sibyllinischen Sammelwerks[2]) ohne Rücksicht auf die Zeitabstände ihrer Entstehung auf einmal zu behandeln. Denn die weitaus meisten der in Betracht kommenden Stellen finden sich in der ältesten jüdischen Sibylle (III. 97—829), die als „erste ernste Auseinandersetzung des Diasporajudentums mit der hellenischen Kulturwelt ganz besondres Interesse hat".[3]) Zudem sind die wenigen noch hinzukommenden Aussagen mit Ausnahme der beiden des vierten Buches den früheren in ihrer ganzen Haltung völlig gleichartig. Diese Haltung haben wir schon als ausgesprochene Kultusfrömmigkeit charakterisiert. So wird III, 565 Hellas als Rettung aus der Not empfohlen[4]):

πρὸς ναὸν μεγάλοιο θεοῦ ὁλοκαρπώσασα,
ἐκφεύξῃ πολέμοιο δυσηχέος ἠδὲ φόβοιο κτλ.

Gleich darauf heißt es freilich 570:

οὐ γὰρ μὴ θύσητε θεῷ, μέχρι πάντα γένηται.

Diese Zeit der Vollendung wird dann aber im folgenden geschildert als durch ein heiliges Geschlecht frommer Männer ausgezeichnet:

βουλαῖς ἠδὲ νόῳ προσκείμενοι Ὑψίστοιο,
οἱ ναὸν μεγάλοιο θεοῦ περικυδανέουσιν
λοιβῇ τε κνίσσῃ τ᾽ ἠδ᾽ αὖθ᾽ ἱεραῖς ἑκατόμβαις
ταύρων ζατρεφέων θυσίαις κριῶν τε τελείων
πρωτοτόκων ὀίων τε καὶ ἀρνῶν πίονα μῆλα
βωμῷ ἐπὶ μεγάλῳ ἁγίως ὁλοκαρπεύοντες v. 574—579.

Natürlich geht die *δικαιοσύνη*, in der die Menschen dieser neuen Zeit, *νόμον Ὑψίστοιο λαχόντες*, glückselig die Städte und die fetten Fluren bewohnen werden (v. 580), nicht in diesen gehäuften Opferdarbringungen und den kultischen Reinigungen (591f.)[5]) im Dienste des einen Gottes auf. Dazu kommt Ehrfurcht vor den Eltern (594) und sittliche Zucht (595f.). Aber der Opferkult im Tempel des einen Gottes wird eben doch als das Wichtigste an erster Stelle genannt. In ganz ähnlichen Farben werden die Zustände des universalen Königreichs, das Gott in der Vollendungs-

1) Mit Ausnahme des 4. Buches, wie weiter unten näher gezeigt werden wird.
2) Übersetzt von Blaß bei Kautzsch S. 177—217. 3) Bousset S. 20 f.
4) Die Zitate im Folgenden sind entnommen der im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Kgl. preuß. Akademie von J. Geffcken bearbeiteten Ausgabe „Die Oracula Sibyllina". 1907.
5) *ἀλλὰ γὰρ ἀείρουσι πρὸς οὐρανὸν ὠλένας ἁγνάς*
ὄρθριοι ἐξ εὐνῆς αἰεὶ χρόα ἁγνίζοντες ὕδατι.

zeit errichten wird, geschildert 772f. *πάσης δ' ἐκ γαίης λίβανον* (!) *καὶ δῶρα πρὸς οἴκους οἴσουσιν μεγάλοιο θεοῦ . . .*,[1] vgl. auch 807 *ἀλλὰ χρὴ πάντας θύειν μεγάλῳ βασιλῆι.* Die Opfer sind aber nicht nur der unbedingt erforderliche Ausdruck der Verehrung Gottes, sie gelten auch als hauptsächliches Sühnemittel. So heißt es III, 624—628:

ἀλλὰ σὺ μὴ μέλλων, βροτὲ ποικιλόμητι, βράδυνε,
ἀλλὰ παλίμπλαγκτος στρέψας θεὸν ἱλάσκοιο·
θῦε θεῷ ταύρων ἑκατοντάδας ἠδὲ καὶ ἀρνῶν
πρωτοτόκων αἰγῶν τε περιπλομέναισιν ἐν ὥραις
ἀλλά μιν ἱλάσκου, θεὸν ἄμβροτον, αἴ κ' ἐλεήσῃ.

Auch hier wird bezeichnender Weise erst nach der Begründung dieser Aufforderung durch die Tatsache, daß dieser Gott der Einzige ist, den es gibt, eben als Gebot dieses Gottes hinzufügt v. 630

τὴν δὲ δικαιοσύνην τίμα καὶ μηδένα θλῖβε.[2])

Dieser bisher nur aus der ältesten jüdischen Sibylle erhobenen Anschauung vom Opfer fügen sich eine Reihe späterer Aussagen ohne weiteres ein. Dahin gehören zunächst die Verse 20—22 aus dem ersten der beiden Stücke, „die Theophilus ad Autolycum II, 36 als aus dem Prooemium der erythräischen Sibylle stammend mitteilt" und gegen deren Zugehörigkeit zur ältesten jüdischen Sibylle erst neuerdings von Geffcken ernste Bedenken erhoben worden sind.[3]) Die betreffenden Verse[4]) stammen aus einer Strafrede gegen den Polytheismus, in der den götzendienerischen Menschen ein ihrer Torheit würdiger Lohn in Aussicht gestellt wird,

ὅττι θεὸν προλιπόντες ἀληθινὸν ἀέναόν τε
δοξάζειν αὐτῷ τε θύειν ἱερὰς ἑκατόμβας
δαίμοσι τὰς θυσίας ἐποιήσατε τοῖσιν ἐν Ἅιδῃ.

Diese Torheit, so verkündigt das 5. Buch, wird man am Ende der Tage wieder bereuen. Dann wird einmal ein ägyptischer Priester seine Landsleute auffordern, einen schönen Tempel des wahrhaftigen Gottes zu errichten und den schrecklichen Väterbrauch der Prozessionen und Opfer vor steinernen oder tönernen Göttern abzuschaffen:

καὶ τότ' ἐν Αἰγύπτῳ ναὸς μέγας ἔσσεται ἁγνός
ἐνθ' αὐτὸν θυσίας οἴσει λαὸς θεότευκτος 501 f.

Im gleichem Sinne wird v. 407 gegen Rom, die freche Zerstörerin des jüdischen Tempels, der Monotheismus der Juden rühmend ins Licht gerückt, infolgedessen sie Gott dem großen Erzeuger aller Gottbegeisterten (*θεοπνεύστων*) *ἐν θυσίαις ἁγίαις ἐγήραιρον καὶ ἑκατόμβαις.* Vgl. auch v. 268, wonach die ruhmvollen Söhne der

1) Für die hohe Wertung des Tempels vergl. auch III 272, 281, 294, 771f.

2) Die Anfangsverse werden übrigens bei Clemens Alexandrinus, Protrept. c. 7 (74, 6) als Verse des Orpheus zitiert.

3) Vergl. Bousset S. 20. 4) Bei Geffcken S. 228f. unter „Fragmente".

hochgepriesenen jüdischen Stadt zu ihr herantreten werden: *παντοίαις θυσίαισι καὶ εὐχαῖς ἐν θεοτίμοις.*

Neben derartig plerophorischen Verherrlichungen[1]) gerade des jüdischen Opferkultus, wenn auch immer unter dem beherrschenden Gesichtspunkt des Monotheismus, fällt es auf, daß derartige Töne im vierten Buch der sibyllinischen Orakel völlig fehlen. So werden v. 27—30 die Menschen glücklich gepriesen:

οἱ νηοὺς μὲν ἅπαντας ἀπαρνήσονται ἰδόντες
καὶ βωμούς, εἰκαῖα λίθων ἀφιδρύματα κωφῶν
αἵμασιν ἐμψύχων μεμιασμένα καὶ θυσίῃσιν τετραπόδων.[2])

Schon hier ist man erstaunt, als Gründe für die Abwendung vom Dienst der Tempel überhaupt nicht deren Bestimmung für die falschen Götter, sondern ganz andere Dinge angegeben zu finden. Wenn die Altäre „eitle Gründungen aus tauben Steinen" genannt werden, und ihr Beflecktsein mit dem Blute lebender [Geschöpfe] und mit Opfern vierfüßiger [Tiere] als Motiv ihrer Verwerfung gilt, so ist damit jedem Tempelkult und Opferdienst das Urteil gesprochen. Diese Beobachtung wird bestätigt durch die zweite, daß bei der Aufzählung der positiven Charakteristika jener glückselig gepriesenen Menschen der sonst so betonte monotheistische Opferdienst mit keinem Wort berührt wird.[3]) Es heißt nur:

ὅσσοι δὴ στέρξουσι μέγαν θεὸν εὐλογέοντες
πρὶν πιέειν φαγέειν τε πεποιθότες εὐσεβίῃσιν v. 25f.

Nahezu zur Gewißheit wird die damit nahegelegte Vermutung erhoben durch die Art, wie v. 165ff von der Sündensühne gehandelt wird, unter völliger Ausschaltung der Opfer. Die Sibylle rät den Schuldigen:

χεῖράς τ' ἐκτανύσαντες ἐς αἰθέρα τῶν πάρος ἔργων
συγγνώμην αἰτεῖσθε καὶ εὐλογίαις ἀσέβειαν
πικρὰν ἱλάσκεσθε· θεὸς δώσει μετάνοιαν
οὐδ' ὀλέσει· παύσει δὲ χόλον πάλιν, ἤνπερ ἅπαντες
εὐσεβίην περίτιμον ἐνὶ φρεσὶν ἀσκήσητε v. 166—170.

Daß zur Übung dieser „hochgeehrten Frömmigkeit" abgesehen von der Änderung des sündigen Lebens auch das Baden des ganzen

1) Vergl. darüber auch die Ausführungen von Friedländer a. a. O. S. 47—50, speziell den Satz S. 48: „Man sieht, daß die älteste jüdische Sibylle die Weltreligion der messianischen Zukunft sich noch ohne Tempel, Opferkultus und Gesetz gar nicht denken kann."

2) Zitiert bei Pseudojustin, Cohortatio ad Gentiles 16. Corp. Apologet. III S. 62. Vergl. G. Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Berlin 1908. S. 65.

3) Vergl. übrigens auch II 82: *οὐ θυσίην, ἔλεος δὲ θέλει θεὸς ἀντὶ θυσίης*, worauf Friedländer S. 99 Anm. 2 hinweist. Doch rechnet Geffcken bei Hennecke, Neutest. Apokryphen S. 322 die betreffende Partie zu den „christlichen Füllseln jüdischer Sibyllen".

Leibes in immer fließenden Flüssen[1]) gehört (ἐν ποταμοῖς λούσασθε ὅλον δέμας ἀενάοισιν v. 165) ändert nichts an der Tatsache, daß das 4. Buch der sibyllinischen Orakel allem Anschein nach das blutige Tieropfer schlechthin verwirft. Es darum als essenisch beeinflußt anzusprechen, wäre eine naheliegende aber unbeweisbare Vermutung.[2])

Ganz mit Unrecht hat man dagegen den Verfasser der Assumptio Mosis für einen Essener gehalten.[3]) Diese Hypothese scheitert vor allem an der Beurteilung des Opfers durch diese als Fragment in einer altlateinischen Übersetzung[4]) enthaltenen Apokalypse, mit der wir schon in das herodianische Zeitalter eintreten. Wenn 2,5 von den 10 Stämmen gesagt wird, daß sie sich nach ihren Anordnungen Herrscher einsetzen werden, in dem 6. Verse fortgefahren wird: et adferent victimas per annos XX, womit 20 Regierungszeiten gemeint sind,[5]) so soll damit nicht ihr Opferdienst als solcher getadelt werden, sondern nur die Ungesetzlichkeit desselben. Das beweisen die folgenden Verse mit voller Deutlichkeit: et immolabunt natos suos diis alienis, et ponent idola scenae servientes illis, et in domo Domini facient sceleste et sculpent omnium animalium idola multa, 2,8f. Demgegenüber wird 4,8 die noch im Exil sich bewährende Treue der zwei Stämme gerühmt. Sie werden dann tristes et gementes sein, quia non poterint referre immolationes Domino patrum suorum. Aber auch sie werden nach der Rückkehr die Gerechtigkeit meiden und sich der Unbilligkeit zuwenden et contaminabunt inquinationibus domum servitutis suae et quia fornicabunt post deos alienos. non enim sequentur veritatem Dei, sed quidam altarium inquinabunt de [decoris] muneribus, quae imponent Domino, quia non sunt sacerdotes, sed servi de servis nati, 53f. Ja die Hohenpriester, die zugleich Könige sind, facient impietatem ab sancto sanctitatis 6,1. Und von den Herodianern heißt es 7,9f.: manus eorum et dentes immunda tractabunt, et os eorum loquetur ingentia, et super dicient: noli [tu me] tangere, ne inquines me . . . Zu der in allen diesen Äußerungen sich aussprechenden durchaus

1) Vergl. dazu Rohde, Psyche 3. Aufl. Bd. 2 S. 405f.

2) An die Essener fühlt sich auch Friedländer a. a. O. S. 53 erinnert, dessen Ausführungen über den Verfasser des 4. Sibyllenbuches als eines Verächters aller Tempel und aller Tieropfer (S. 52f.) uns eine willkommene nachträgliche Bestätigung unserer völlig gleichartigen Beobachtungen waren. Vergl. besonders S. 52: „Er hat das nationale Judentum und das Zeremonialgesetz bereits vollständig abgestreift, Tempel und Opferkultus als des großen Gottes unwürdig fahren lassen; dafür predigt er andere Reinigungen." Schürer III[4] S. 580 will freilich die hier vorliegende Polemik gegen die Tieropfer als „nur gegen die heidnischen Opfer" gerichtet verstehen.

3) Vergl. darüber Clemen bei Kautzsch S. 314f., auch Schürer III[4] S. 300.

4) Ich zitiere nach Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti, 1871, da mir die Ausgabe von R. H. Charles, The assumption of Moses, 1897, nicht zur Verfügung steht.

5) Vergl. Clemen bei Kautzsch S. 321 Anm. a und b.

kultusfreundlichen Stimmung würde es passen, wenn nach einer Erklärung von 8,5 die Lästerung des Opfers als das Äußerste der bei der Gerichtskatastrophe erzwungenen Verleugnung erscheint. Doch ist diese Deutung der schwierigen Stelle: et cogentur stimulis blasphemare verbum contumeliose, novissime post haec et leges et quod haberent supra altarium suum zu unsicher[1]), um sie irgendwie selbständig zu verwerten,

Bei der im bisherigen konstatierten hohen Wertung des Opferdienstes sollte man erwarten, daß die Opferdarbringung für den Verfasser auch als Sühnemittel in Betracht käme. Davon findet sich aber keine Spur. Nun muß man sich freilich hüten, aus dem Fehlen derartiger Aussagen zu weitgehende Schlüsse zu ziehen. Der Apokalyptiker hatte ja keineswegs die Absicht, sich systematisch über seine Stellung zum Opfer zu äußern. Immerhin ist es bemerkenswert, daß, während der Sühnecharakter der Opfer nirgends hervortritt, dem fürbittenden Eintreten des Moses eine große Bedeutung auch für die Tilgung der Sünden zugeschrieben wird. Dasselbe spielt auch sonst eine merkwürdige Rolle. Schon 11,10 wird das unablässige Gebet des Moses für das Volk von Josua als die seine Hineinführung nach Kanaan eigentlich erst ermöglichende Vorbedingung hingestellt; seinen Gebeten verdanken die Israeliten nach 10,14 ihren ungewöhnlichen Bevölkerungszuwachs. Am stärksten und mit spezieller Rücksicht auf ihre sündentilgende Kraft wird die fürbittende Tätigkeit des mit den höchsten religiösen Ehrenprädikaten belegten göttlichen Propheten für die ganze Welt im 11. Kapitel betont, wo den Königen der Amoriter auf Grund seines demnächstigen Todes folgende Reflexion in den Mund gelegt wird: si inimici impie fecerunt semel adhuc in Dominum suum non est defensor illis, qui ferat pro eis preces Domino, quomodo Moyses erat magnus nuntius, qui singulis horis, diebus et noctibus habebat genua sua infixa in terra, orans et intuens Omnipotentem [visitare] orbem terrarum cum misericordia et iustitia, reminiscens testamentum (!) parentum et iure iurando placando deum. v. 17. In gleichem Sinne bekennt Moses 12,6 von Gott: me constituit pro eis, ut pro peccatis eorum [orarem] et in [plor] are [m] pro eis, und fügt hinzu, daß ihm das nicht etwa seiner Tüchtigkeit oder Festigkeit wegen, sondern durch die Milde der göttlichen Barmherzigkeit und Langmut zugefallen sei. Mit dem Opfergedanken wird dieses fürbittende Eintreten in keiner Weise verknüpft, ebensowenig wie der 9,7 sich findende Gedanke eines freiwilligen Todes zur Rettung des Volkes. Vielmehr ist in der letzten Stelle der vermittelnde Gedanke bei dem Manne aus dem Stamm Levi, der seine 7 Söhne bittet, mit ihm den Hungertod zu wählen, um der Gesetzes-

1) Vergl. Clemen S. 326 Anm. b.

übertretung zu entgehen, folgender: hoc enim si faciemus et moriemur, sanguis noster vindicabitur coram Domino. Diese Rache der göttlichen Gerechtigkeit an den Feinden ist aber gleichbedeutend mit der Errettung des Volkes aus der vorher geschilderten Drangsal. Die so naheliegende Formulierung, daß ihr Blut als Sühne dienen könnte, wird bezeichnenderweise nicht vollzogen.

Die Anschauung, daß Gott um der Gebete eines seiner Vertrauten willen andern, die mit diesem in enger Beziehung stehen, ihre Sünden vergibt, findet sich auch im sog. slavischen (im slavischen überlieferten) Henochbuch (Henoch II), das nach Bousset[1]), mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit" unserem, d. h. dem herodianischen und nachherodianischen Zeitalter zugewiesen werden kann. Wenn hier Kap. 53,1 Henoch die Worte in den Mund gelegt werden[2]): „Jetzt nun, meine Kinder, saget nicht: Unser Vater steht vor Gott und wird beten für unsere Sünden. Denn dort ist ein Helfer keinem einzigen Menschen, welcher gesündigt hat", so blickt die Vorstellung von der Möglichkeit einer derartigen wirksamen Fürbitte deutlich durch[3]), zugleich aber auch wird die Unsicherheit offenbar, mit der sie behaftet ist. Weil die Fürbitte versagen kann, wie sie es in diesem Falle wirklich tut, so muß es noch andere Sühnmittel geben,

Als solches erscheint denn auch das Opfer. Kap. 59, 1 ff lautet eine Unterweisung Henochs an seine Söhne: „Welcher frevelt gegen die Tiere, der frevelt gegen seine eigene Seele, weil der Mensch herzubringt von reinen Tieren, ein Opfer zu machen wegen der Sünde, damit er habe Heilung seiner Seele. Und (aber), wenn sie darbringen zum Opfer von reinen Tieren und Vögeln, so ist Heilung den Menschen, er heilt seine Seele." Man könnte hinter dem ersten Satz dieser Ausführung leicht den Gedanken vermuten, die Tierseele vertrete die Stelle der menschlichen Seele beim Opfer, so daß auf diese Weise durch jeden Frevel an der ersteren die letztere unmittelbar mitgetroffen würde. Daß man mit diesem Verständnis gleichwohl gründlich fehlginge, beweist die analoge Ausführung über den Frevel an der Seele eines anderen Menschen 60,2: „der, welcher einen Mord der Seele eines Menschen vollbringt, tötet seine eigene Seele und tötet seinen eigenen Leib, und nicht ist Heilung ihm in Ewigkeit."

1) A. a. O. S. 23 f.

2) Zitiert nach der Übersetzung von N. Bonwetsch, Das slavische Henochbuch, Abhandl. der Ges. d. Wiss. Gött. N. F. I 3, 1896, wo die beiden Rezensionen A und B nebeneinander wiedergegeben sind, A auf der oberen, B auf der unteren Seitenhälfte. Die letztere Rezension wird von uns nur dann besonders berücksichtigt, wenn sie wesentliche Abweichungen von der anderen aufweist.

3) Vergl. auch 64, 5, wo die Ältesten des Volks ihren „Vater Henoch" anreden als von Gott erwählt und gesetzt zu einem, „der wegnimmt die Sünden der Menschen und hilft den Kindern seines Hauses".

Während in der zuletzt besprochenen Stelle die einfache Darbringung von Tieropfern „wegen der Sünde" als Heilmittel für die Seele gilt, fordert 62,1 außer der Gabe auch die entsprechende fromme Gesinnung: „Selig ist der Mensch, welcher in seiner Geduld seine Gabe mit Glauben (die letztere Bestimmung nur in A, ob christlicher Zusatz?) vor das Angesicht des Herrn bringt, denn dieser wird Vergebung der Sünden finden." Die folgenden Sätze sind nicht ganz durchsichtig. Es scheint von dem entgegengesetzten Fall die Rede zu sein, daß jemand in Aussicht genommene Gaben wieder zurückzieht und so die zur Reue gesetzte Frist versäumt, ähnlich wie schon 41,6 einem Menschen, der sich vorgenommen hatte, von seinen Arbeiten Gaben vor das Angesicht des Herrn zu bringen, diesen guten Gedanken aber nicht ausführt, gesagt wird, daß „der Herr sein Antlitz von der Arbeit seiner Hände wendet". Jedenfalls genügt nach den positiven Angaben der völlig klaren Anfangsworte in 62,1 die Gabe als solche nicht zur Erlangung der Vergebung, so wenig sie fehlen darf. Wie hier Geduld und Glauben des Darbringenden zur Wirksamkeit des Dargebrachten miterforderlich ist, so wird in der unmittelbaren Fortsetzung 63,1 sogar der Kanon aufgestellt: „Wenn ein Mensch die Nackenden kleidet und die Hungernden sättigt, wird er Vergeltung von Gott finden." Daß bei dieser Vergeltung auch mit an Vergebung gedacht ist, wird abgesehen vom Zusammenhang auch dadurch nahegelegt, daß Bonwetsch in der Rezension B hinter Vergeltung in Klammern „Vergebung" einfügt.

War hier nur von einer neben der Opferdarbringung bestehenden Möglichkeit, das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, die Rede, so enthält das 45. Kapitel scheinbar eine direkte Polemik gegen das Opfer. Wenigstens ist die Überschrift dieses Abschnittes ganz auf diesen Ton gestimmt, wenn sie den Inhalt des Folgenden in die Worte zusammenfaßt: „Gott zeigt, daß er von den Menschen nicht Opfer will noch Brandopfer, sondern ein reines und zerbrochenes Herz." Der Text selber weist freilich zunächst in eine ganz andere Richtung. „Wenn einer eilig ist, ein Opfer zu bringen (so ist nach der von Bonwetsch akzeptierten Emendation von Morfill zu lesen statt „beständig zu handeln") vor dem Angesicht des Herrn, in bezug auf dies Opfer ist auch der Herr eilig durch Sammeln seines Werkes (Vermögens) und tut [k]ein gerechtes Gericht. Welcher mehrt den Leuchter vor dem Angesicht des Herrn, dessen Vorratskammer mehrt der Herr im Reiche des Höchsten" v. 1 und 2. Nach dieser außerordentlich opferfreundlichen Ausführung befremdet es auf den ersten Blick höchlich, wenn nun fortgefahren wird: „Begehrt der Herr Brot oder Lichter oder Schlachtopfer oder irgendwelche andere Opfer? Das ist nichts. Sondern Gott begehrt ein reines Herz und mit allem dem prüft er das Herz des Menschen",

v, 3—4.[1]) Bei näherem Zusehen mildert sich freilich der Eindruck des hier vorliegenden Kontrastes bedeutend; denn die in v. 3 durch die scharf zugespitzte These: „das ist nichts" scheinbar angezeigte prinzipielle Negation des Opferdienstes stellt sich in v. 4 als tatsächlich nur relativ gemeint heraus. Die Opfer an sich sind freilich nichts, die Meinung, man tue Gott mit ihnen etwas zu Gefallen, ist grundverkehrt; aber als Mittel der Herzensprüfung haben sie ihren Wert. Es ist also wohl nur die Unbeholfenheit des Ausdrucks, die den Schein einer völlig entgegengesetzten Beurteilung des Opfers in v. 1 und 2 gegenüber v. 3 und 4 erweckt, in der sich allerdings gleichzeitig die sachliche Zwiespältigkeit der hier vorliegenden Anschauung vom Opfer charakteristisch spiegelt. Bousset[2]) nimmt freilich an, daß die Polemik gegen das Opfer in der Rezension A christlich sei, und hält nur die in der Form der Rezension B vorliegende für jüdisch.[3]) Dieselbe ist in der Tat, zum mindesten in der Art der Formulierung, viel weniger pointiert und darum bedeutend unmißverständlicher gehalten, insofern hier nur gesagt wird: „Welcher mehrt die Leuchter vor dem Angesicht des Herrn, so mehrt (mehrt dann?) der Herr ihre Vorratskammern. Der Herr Gott bedarf nicht Brot noch Licht oder Speise oder Rinder, sondern damit prüft er das Herz des Menschen." Daß wirklich nur die Beschaffenheit des Herzens über das Schicksal der Darbringer entscheidet, wird 46,1 durch folgendes Gleichnis illustriert: „Wenn jemand einem irdischen König welche Gaben darbringt, etwa Gedanken der Untreue in seinem Herzen habend, und der König weiß es, wird er nicht über ihn erzürnen und seiner Gaben nicht achten und ihn zur Verurteilung übergeben?"

So zweifellos das Opfer in diesen letztgenannten Stellen lediglich als Zeichen der normalen Herzensstellung zu Gott gewertet wird, so wenig denkt der Verfasser daran, die kultische Verehrung Gottes irgendwie zu diskreditieren oder auch nur als indifferent hinzustellen. Sonst könnte er nicht am Schluß seines Werkes mit sichtlicher Zustimmung von dem Stieropfer berichten, das die Söhne Henochs gleich nach seiner Aufnahme in den Himmel auf einem am Ort dieses Ereignisses erbauten Altar darbrachten[4]) 68,5, Auch würde

1) Hoennicke, Das Judenchristentum usw. S. 70 hebt einseitig nur diese „Polemik des Verfassers gegen die Opfer" hervor.

2) A. a. O. S. 24.

3) Schürer III[4] S. 292 urteilt: Die betreffenden Sätze „können zwar jüdisch sein, denn sie reproduzieren nur prophetische Gedanken. Da sie aber im Gegensatz zum übrigen Text stehen, sind sie wohl als Einschub eines christlichen Überarbeiters zu betrachten".

4) In der von Bonwetsch unter dem Haupttext mitgeteilten Rezension S heißt es gar von Henochs Sohn Methusalom, der an seines Vaters Statt Priester wurde: „Als er hinaufstieg auf den Altar und betete, und es erhob sich ein Messer von dem Altar und sprang in seine Hand und schlachtete alle Darbringung vor dem Volk."

er seinem Helden sonst schwerlich den Rat in den Mund gelegt haben: „Des Morgens und Mittags und am Abend ist es gut, in das Haus (Tempel) des Herrn zu gehen, um des Ruhmes eures Schöpfers willen“ 51,4.

Während die Opferanschauung des slavischen Henochbuchs trotz einiger zum Teil durch die schlechte Überlieferung des Textes hervorgerufener Unsicherheiten sich nach alledem doch in bestimmten Umrissen rekonstruieren läßt, bietet die nach Bousset[1]) mit einiger Wahrscheinlichkeit in diese Zeit zu setzende Haggada über das Leben Adams so gut wie gar kein Material. Die lateinische Vita Adae et Evae versagt völlig, und auch in der von C. Tischendorf, Apocalypses apocryphae 1867 S. 1—23 unter dem irreführenden Titel Apocalypsis Mosis veröffentlichten griechischen *Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὔας* findet sich außer der nicht viel sagenden Bemerkung über das von Adam seinem Weibe nach der Geburt Seths vorgeschlagene Dankopfer (*δώσωμεν δόξαν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ* § 4) nur eine einzige in Betracht kommende Stelle. Es ist die in § 33 zutage tretende Vorstellung von dem Opferdienst der Engel im Himmel, die unser Interesse im Blick auf die Opferanschauung des Hebräerbriefs in besonderer Weise beansprucht. Dort berichtet Eva über den Blick in die Himmelswelt, der ihr gleich nach Adams Tod gewährt wurde, folgendermaßen:

ἴδον δὲ ἐγὼ θυμιατήρια χρυσᾶ καὶ τρεῖς φιάλας, καὶ ἰδοὺ πάντες οἱ ἄγγελοι μετὰ λίβανον καὶ τὰ θυμιατήρια καὶ τὰς φιάλας ἦλθον ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ ἐνεφύσουν αὐτά, καὶ ἡ ἀτμὶς τοῦ θυμιάματος ἐκάλυψεν τὰ στερεώματα, καὶ προσέπεσαν οἱ ἄγγελοι καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ βοῶντες καὶ λέγοντες: Ἰαὴλ ἅγιε, συγχώρησον, ὅτι εἰκών σου ἐστὶν καὶ ποίημα τῶν χειρῶν σου τῶν ἁγίων.

Diese detaillierte Schilderung des Opferdienstes im himmlischen Heiligtum ist natürlich durchaus ernsthaft gemeint. Die Projektion der vom Tempel her vertrauten kultischen Räucherung in die Sphäre der unmittelbaren Gegenwart Gottes überschreitet für die Phantasie des Verfassers in keiner Weise die Grenze des Vorstellbaren, oder vielmehr die hier vorliegende Übertragung irdischer Verhältnisse auf himmlische geschieht so unreflektiert, daß man die Frage nach der Vorstellbarkeit des Geschauten gar nicht aufwerfen darf, wenigstens wenn man die Dinge mit den Augen des Autors ansehen will, dem jede Spur von Skepsis in dieser Beziehung völlig fern liegt. Um so bemerkenswerter ist, daß das einzige Opfermaterial, das auf dem himmlischen Altar zur Verwendung kommt, der Weihrauch ist. Fleischstücke und Blutsprengung sind unwillkürlich ausgeschieden worden, als nicht hierher gehörig. Parallel mit den aufsteigenden Rauchwolken geht das Gebetsgeschrei der Engel um Sündenvergebung

1) A. a. O. S. 24.

für Adam. Ohne daß das erstere ausdrücklich als symbolische Darstellung des letzteren gefaßt wird, hat man doch den Eindruck einer Zusammengehörigkeit von beidem im Sinne des Verfassers. Wie volkstümlich plastisch die Vorstellungsweise desselben übrigens ist, sieht man aus § 35 f., wo er Sonne und Mond, die im Lichte Gottes schwarz wie Aethiopier aussehen, ebenfalls niederfallen und um Verzeihung für Adam beten läßt.

Noch üppiger wuchert die Volksphantasie in der slavisch erhaltenen und vielleicht auch in diese Zeit gehörenden[1]) Apokalypse Abrahams, deren Untersuchung auf ihre Opferanschauung hin wir hier anschließen.[2]) Der zweite Teil dieser Schrift stellt sich als eine erweiternde Ausdeutung von Gen. 15,1 5—17 dar[3]). Abraham, der früher „vollendete die Dienste, die Opfer seines Vaters Tharahs, seinen hölzernen und steinernen goldenen und silbernen, ehernen und eisernen Göttern“ (I) soll jetzt nach der Vorschrift von Genesis 15 auf einem hohen Berg, den Gott ihm zeigen wird, „ein reines Opfer“ darbringen (IX). Der Engel Jaoel geht mit ihm „bis zu dem Opfer sichtbar und nach dem Opfer unsichtbar bis in Ewigkeit“ (XI). „Alles befohlene Opfertier: die junge Kuh und die Ziege und das Schaf und die Turteltaube und die Taube“ geht hinter den beiden her. Die Opferteile der großen Tiere gibt er auf Anweisung seines Begleiters neu hinzukommenden Engeln, „denn diese sind der Altar auf dem Berge, darzubringen ein Opfer dem Ewigen“ (XII). Die Vögel bittet sich Jaoel für sich selbst aus, und zwar unzerteilt: „denn ich gehe hinauf auf den Vogelflügeln, um dir zu zeigen, im Himmel und auf der Erde und im Meer“ usw. „Während Abraham nun das Brandopfer erwartet“, hat er noch eine seltsame Begegnung mit Azazel als der Verkörperung der Gottlosigkeit in einem unreinen Vogel. Beim Untergang der Sonne aber steigen die Engel mit den Teilen des Opfers auf „von der Spitze des rauchenden Ofens“ (cfr. Gen. 15, 17), ihn selbst aber setzt der Engel Jaoel auf den rechten Flügel der Taube und sich auf den linken Flügel der Turteltaube, „welche weder geschlachtet noch zerschnitten waren.“ So beginnt die Himmelsreise (XV). In die Gegenwart des von starkem Feuer umflammten „Vorweltlichen“ gelangt, beten sie an, und Abraham spricht das vom Engel gelernte Lied, in dem es u. a. heißt: „Nimm an mein Gebet und freue dich (habe Wohlgefallen) an ihm, ebenso auch das Opfer, welches Du selbst Dir durch mich bereitet hast, der ich Dich suchte“ (XVII). Unter den wundersamen Bildern, die der „Vorweltliche“ ihm daraufhin zeigt, ist auch „ein Götzenaltar, an dem ein Mann Opfer schlachtet“. Auf seine Frage nach dem Sinn des

1) Vergl. Bousset S. 25.

2) Zitiert nach der Übersetzung von N. Bonwetsch, Studien zur Geschichte der Theol. und Kirche I, 1, Leipzig 1897. 3) Bonwetsch a. a. O. S. 55.

Bildes bekommt er von Gott die Auskunft: „Das ist der, welcher aufreizt, Opfer der Morde deren, (so) mir sind ein Zeugnis des Endgerichts am Anfang der Kreatur." Außerdem sieht er den Tempel, der schön ist an Kunst und Schönheit der unter dem Thron befindlichen Herrlichkeit Gottes. Und dieser gibt ihm die Erklärung: „Das bedeutet mir das Priestertum des Namens meiner Herrlichkeit, in welchem wohnt ein jedes Gebet eines Mannes und der Aufgang der Könige und Propheten, und so viel ich Opfer bestimme, mir zu tun unter meinem kommenden Volk aus Deinem Geschlecht" (XXV). Endlich wird sein Herz auch noch durch den Anblick der Szene zerfleischt, wie das Volk der Heiden den Tempel mit Feuer verbrennt und die schönen Dinge darin raubt und verstört (XXVII). Aber zugleich hält Gott den Trost des künftigen Äons bereit. Dann werden gerechte Männer aus dem Samen Abrahams zu dem zuvor verwüsteten Tempel eilen „und sie werden lebend („wohnend") gefestigt werden durch Opfer und Gaben der Gerechtigkeit und Wahrheit in dem Äon der Gerechten". An ihren Feinden aber werden sie gründliche Wiedervergeltung üben (XXIX).

Der allgemeine Eindruck, den man aus diesen uns vielfach recht grotesk anmutenden Phantasien von der Opferanschauung des Apokalyptikers gewinnt, ist der einer spezifisch gesetzlichen Hochschätzung des Opferkultes. Ob mit den zuletzt genannten Opfern und Gaben der Gerechtigkeit und Wahrheit etwas darüber Hinausgehendes gemeint ist, läßt sich bei dem abruptem Charakter der Worte schwer feststellen; eine Verwendung der Opfertermini in übertragenem Sinne darin zu finden, wird aber durch den Zusammenhang mit dem wiederaufblühenden Tempelkult deutlich verboten. Der sühnende Charakter des Opfers tritt an keiner Stelle hervor, was man z. T. daraus erklären kann, daß es sich auch in Gen. 15 nicht um ein Sühnopfer im spezifischen Sinne handelt. Der Gesichtspunkt, unter den die Darbringung gestellt wird, ist der geläufige der Gabe. Für eine Verknüpfung der Stellvertretungsidee mit dem Opfer findet sich nirgends ein Anzeichen.

Die Anwendung einer derartigen Kombination im übertragenen Sinne hätte auch im Martyrium Jesaiae nahe gelegen. Aber weder in dieser Märtyrerlegende noch auch in dem sie mit umfassenden größeren Werk der Ascensio Jesaiae[1]) wird das Opfer überhaupt erwähnt.

Dagegen bietet das auch in dieser Zeit in der Diaspora entstandene, aber dem Geist nach „durch und durch palästinensisch-jüdische"[2]) zweite Makkabäerbuch wieder reicheres Material zur Feststellung der Opferanschauung seines Verfassers. „Sein Zweck ist nicht Geschichtsschreibung, sondern vor allem eine apologetische

1) Vergl. darüber Bousset S. 26. 2) Bousset S. 501.

Verherrlichung des Tempels."[1]) Die Frage nach der Herkunft und dem historischen Quellenwert des zu diesem Zwecke Erzählten geht uns natürlich nichts an.[2]) Uns interessiert nur die darin sich ausdrückende Beurteilung des Opfers. Dieselbe ist durchaus ritualistisch, wie gleich das erste Kapitel schlagend beweist. Dort wird in dem Schreiben der palästinensischen Juden und des Makkabäers Judas an den Philosophen Aristobulus und die anderen ägyptischen Juden in betreff des Tempelweihfestes (*καθαρισμὸς τοῦ ἱεροῦ*) ein Gebet mitgeteilt, das einst zur Zeit Nehemias von den Priestern und allem Volk gebetet worden sein soll, während das Opfer durch wunderbar aus dickem Wasser (*ὕδωρ παχύ*) entstandenes Feuer verzehrt wurde. In diesem Gebet heißt es u. a.: *ὁ διασώζων τὸν Ἰσραὴλ ἐκ παντὸς κακοῦ, ὁ ποιήσας τοὺς πατέρας ἐκλεκτούς, καὶ ἁγιάσας αὐτούς· πρόσδεξαι τὴν θυσίαν ὑπὲρ παντὸς τοῦ λαοῦ σου Ἰσραήλ, καὶ διαφύλαξον τὴν μερίδα σου καὶ καθάγιασον* 1,25 f. Das merkwürdige Wasser, *ἀφ' οὗ καὶ οἱ περὶ τὸν Νεεμίαν ἡγνισαν τὰς θυσίας* (1,33), nannten sie nach 1,36 Nephthar, *ὃ διερμηνεύεται Καθαρισμός*, wobei der Berichterstatter hinzufügt, daß man es sonst als „Nephtha"[3]) bezeichne. Im zweiten Kapitel wird dann dem Jeremias, als er das Zelt, die Lade und den Räucheraltar in einer Höhle des Nebo versteckte, in einer Rede an seine Begleiter u. a. die Bemerkung in den Mund gelegt, daß Salomo vor Zeiten Gott gebeten habe, *ἵνα ὁ τόπος καθαγιασθῇ μεγάλως* (v. 8), und daß, als er in seiner Weisheit *ἀνήνεγκεν θυσίαν ἐγκαινισμοῦ καὶ τῆς τελειώσεως τοῦ ἱεροῦ* (v. 9), auch wirklich wie einst bei Moses Feuer vom Himmel gefallen sei und die Opferstücke verzehrt habe (v. 10). Bringt man diesen Bericht zusammen mit der Geschichte von 1, 19 ff., so scheint die Meinung des Erzählers zu sein, daß das vom Himmel gefallene Feuer zugleich den Stoff zum ewigen Altarfeuer geliefert habe.[4]) Der 11. Vers schleppt dann noch als Erläuterung zu dem wunderbaren Feuer bei Moses die Bemerkung nach: *καὶ εἶπεν Μωσῆς Διὰ τὸ μὴ βεβρῶσθαι περὶ τῆς ἁμαρτίας ἀνηλώθη*. Mit sichtlicher Genugtuung wird weiter im 3. Kapitel zunächst konstatiert, daß König Seleukos von Asien aus seinen eigenen Einkünften *πάντα τὰ πρὸς τὰς λειτουργίας τῶν θυσίων ἐπιβάλλοντα δαπανήματα* bestritten habe. Daran schließt sich die Erzählung von der wunderbaren Beschützung des Tempel-

---

1) Bousset S. 35.

2) Vergl. darüber Willrich, Juden und Griechen, S. 64 f., unter der Überschrift: Jason von Kyrene. Willrich schließt sich der von Rawlinson ausgesprochenen Ansicht an, daß Jason beabsichtige, die Anhänger des Oniastempels in Ägypten zur Verehrung des Tempels von Jerusalem hinüberzuziehen.

3) So Kamphausen bei Kautzsch S. 88. Vergl. auch daselbst Anm. b über die Varianten und die wahrscheinliche Deutung auf das Erdöl Naphtha, ferner die Ausführungen Fritzsches S. 48 f. über diesen „verzweifelten Passus".

4) Vergl. Fritzsche S. 56.

schatzes wider den Plünderungsversuch des von demselben König entsandten Reichskanzlers Heliodorus. Als der Frevler zu Tode getroffen dalag, baten seine Genossen den Hohepriester Onias um seine lebenrettende Fürbitte. Und wirklich, aus Diplomatie *προσήγαγε θυσίαν ὑπὲρ τῆς τοῦ ἀνδρὸς σωτηρίας* (v. 32). Es hatte sofort Erfolg, *ποιουμένου δὲ τοῦ ἀρχιερέως τὸν ἱλασμόν,* erschienen die himmlischen Jünglinge dem Heliodorus wieder mit den Worten: *πολλὰ Ὀνίᾳ τῷ ἀρχιερεῖ χάριτας ἔχε, διὰ γὰρ αὐτὸν σοὶ κεχάρισται τὸ ζῆν κύριος* (v. 33). Heliodorus aber kehrte zurück: *θυσίαν ἀνενεγκὼν τῷ θεῷ καὶ εὐχὰς μεγίστας εὐξάμενος τῷ τὸ ζῆν περιποιήσαντι* (v. 35). Die Sühnewirkung des hohenpriesterlichen Opfers hat hier deutlich etwas von der unfehlbaren Sicherheit an sich, mit der eine vorschriftsmäßig gehandhabte Maschinerie völlig unabhängig von dem übrigen Verhalten des Benutzers funktioniert. Wenn auch nachträglich eine Art Bekehrung des Frevlers zustande kommt, so ist das eben in keiner Weise als Vorbedingung der Sühne gemeint, die einfach in der Aufhebung der strafenden Zornwirkung besteht.

Ein fast noch schlagenderes Beispiel für diese mechanische Auffassung der Sache findet sich im 12. Kapitel. Dort werden nach einer siegreichen Schlacht bei sämtlichen gefallenen Juden unter den Hemden verborgene Zaubermittel entdeckt, d. h. kleine Weihgeschenke oder auch Götterbildchen, die als Amulette getragen wurden.[1]) Nachdem die Überlebenden Gott als den gerechten Richter gepriesen hatten, der das Verborgene offenbar macht, *εἰς ἱκεσίαν ἐτράπησαν, ἀξιώσαντες τὸ γεγονὸς ἁμάρτημα τελείως ἐξαλειφθῆναι* v. 42. Außerdem sammelte Judas 2000 Drachmen Silber und schickte sie nach Jerusalem, *προσαγαγεῖν περὶ ἁμαρτίας θυσίαν.* Und zwar — so lautet das Raisonnement des Berichterstatters v. 43 — handelte er so aus Rücksichtnahme auf die Auferstehung, denn sonst wäre es überflüssig und eine Torheit gewesen *ὑπὲρ νεκρῶν*[2]) *εὔχεσθαι* (v. 44). Als zweites Motiv fügt er v. 45 noch den „heiligen und frommen Gedanken" hinzu, daß den in Frömmigkeit Entschlafenen der herrlichste Gnadenlohn aufbehalten sei. *ὅθεν περὶ τῶν τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.* Ob sie erst auf Grund dieses Sühnopfers zu dem Kreis der in Frömmigkeit Entschlafenen hinzugerechnet werden,[3]) oder ob sie ohne Rücksicht auf ihre nachträglich noch entdeckte einzelne Verfehlung wegen ihrer sonstigen Gesamthaltung so bezeichnet werden, wird sich schwer sagen lassen. Jedenfalls ist hier ohne weiteres vorausgesetzt, daß Gebet und Opfer fremde Sünden bei Gott beseitigt, ohne daß sich bei den betreffenden Personen etwas ändert, ja, ohne daß sie die Fürbitte und die Darbringung selber veranlassen. Daß es immer-

1) Vergl. Kamphausen bei Kautzsch S. 112 Anm. b.

2) Deißmann macht auf die gute Analogie zu 1. Kor. 15, 29 *οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* aufmerksam, die hier vorliegt. 3) Fritzsche S. 185.

hin Leute betrifft, die im Kampf für Gott gefallen sind und die auferstehen werden, ändert an dem mechanischen Charakter der hier vorliegenden Sühnewirkung nicht das mindeste.

Interessant ist übrigens, wie Gebet und Opfer ineinander übergehen; v. 44 ist in dem *προσεύχεσθαι*[1]) das Opfern implicite eingeschlossen. In diesen Zusammenhang gehört auch die im 15. Kapitel stark betonte Fürbitte durch besondere Vorzüge ausgezeichneter Männer für das unter dem Zorne Gottes leidende Volk. Dort feuert Judas Makkabäus die Seinen vor der Schlacht durch die Erzählung eines Traumgesichtes an: *ἦν δὲ ἡ τούτου θεωρία τοιάδε· Ὀνίαν τὸν γενόμενον ἀρχιερέα ἄνδρα καλὸν καὶ ἀγαθόν* (!), *αἰδήμονα μὲν τὴν ἀπάντησιν, πρᾷον δὲ τὸν τρόπον, καί λαλιὰν προιέμενον πρεπόντως καὶ ἐκ παιδὸς ἐκμεμελετηκότα πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς ἴδια, τοῦτον τὰς χεῖρας προτείνοντα κατεύχεσθαι τῷ παντὶ τῶν Ἰουδαίων συστήματι* v. 12. Darauf erschien noch ein zweiter, durch graues Haar und herrliche Gestalt ausgezeichneter Mann, „umstrahlt von wunderbarer und ganz prächtiger Hoheit", der dem Judas von Onias mit den Worten vorgestellt wurde: *Ὁ φιλάδελφος οὗτός ἐστιν ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως, Ἱερεμίας ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης* v. 14. Das Gebet des Hohenpriesters und des Propheten ist hier als wirksame Unterstützung des eigenen Flehens gedacht. Auch an diesem läßt man es nicht fehlen. Nach dem ersten Sieg des Judas Makkabäus über Nikanor heißt es von den siegreichen Juden: *κοινὴν ἱκετίαν ποιησάμενοι τὸν ἐλεήμονα κύριον ἠξίουν εἰς τέλος καταλλαγῆναι τοῖς αὐτοῦ δούλοις* 8, 29. Und 10, 4 bitten sie, auf die Erde hingestreckt, den Herrn: *ἀλλ' ἐάν ποτε καὶ ἁμάρτωσιν, ὑπ' αὐτοῦ μετὰ ἐπιεικείας, μὴ βλασφήμοις καὶ βαρβάροις ἔθνεσιν παραδίδοσθαι.* Unmittelbar vorher ist die Tempelreinigung erzählt. Man sieht an der Sorgfalt, mit der die Einzelheiten dieses Vorgangs aneinandergereiht werden, die Wichtigkeit, die ihm beigemessen wird. Nach Vollzug der eigentlichen Reinigung durch Entfernung der befleckten Gegenstände *ἕτερον θυσιαστήριον ἐποίησαν καὶ πυρώσαντες λίθους καὶ πῦρ ἐκ τούτων λαβόντες, ἀνήνεγκαν θυσίας μετὰ διετῆ χρόνον καὶ θυμίαμα καὶ λύχνους καὶ τῶν ἄρτων τὴν πρόθεσιν ἐποιήσαντο* 10, 3. Dieselbe Stimmung intensivster Kultusfrömmigkeit atmet auch das Gebet der Priester um Abwendung einer von neuem drohenden Entweihung des Tempels 14, 36: *καὶ νῦν, ἅγιε παντὸς ἁγιασμοῦ Κύριε, διατήρησον εἰς αἰῶνα ἀμίαντον τόνδε τὸν προσφάτως κεκαθαρισμένον οἶκον.*[2]) Diese hochgespannte Verehrung des Tempelkultus äußert sich auch in der Entrüstung, mit der 4, 14 erzählt wird, wie sich unter Jason die Vorliebe für das Griechentum (*τὰ*

1) So liest nämlich Tischendorf statt des *εὔχεσθαι*.

2) Vergl. Hebr. 10, 20: *ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν.*

Ἑλληνικά) dermaßen gesteigert habe, daß die Priester sich nicht mehr um den Altardienst kümmerten, sondern mit Verachtung des Tempels und Vernachlässigung der Opfer auf den Ringplatz liefen. Mit unverhohlenem Abscheu wird dann im 6. Kapitel die von Antiochus inszenierte Entweihung des Altars durch vom Gesetz verbotene ungebührliche (*τοῖς ἀποδιεσταλμένοις ἀπὸ τῶν νόμων ἀθεμίτοις* v. 5) Opfer und die gewaltsame Verführung zu gesetzwidrigem Opfermahl (*παρανόμος σπλαγχισμός*) berichtet. Vorher ist schon mit Worten, denen man den Ingrimm des im Tiefsten verletzten religiösen Gefühls abspürt, von der Tempelplünderung durch den Syrerkönig die Rede gewesen, der *κατετόλμησεν εἰς τὸ πάσης τῆς γῆς ἁγιώτατον ἱερὸν εἰσελθεῖν . . . .* 5, 15. *καὶ ταῖς μιεραῖς χερσὶν τὰ ἱερὰ σκεύη λαμβάνων, καὶ τὰ ὑπὸ πολλῶν βασιλέων ἀνασταθέντα πρὸς αὔξησιν καὶ δόξαν τοῦ τόπου καὶ τιμήν, ταῖς βεβήλοις χερσὶν συ σύρων* 5, 16. Bei dieser Gelegenheit, wo die Heiligkeit des Ortes mit so starken Ausdrücken[1]) unterstrichen ist, wird eine bezeichnende Reflexion über das Verhältnis von *τόπος* und *ἔθνος* angeschlossen v. 19: *ἀλλ' οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο*[2]). 20 *διόπερ καὶ αὐτὸς ὁ τόπος συνμετασχὼν τοῦ ἔθνους δυσπετημάτων γενομένων ὕστερον εὐεργετημάτων ἐκοινώνησεν καὶ ὁ καταληφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ, πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ μετὰ πάσης δόξης ἐπανορθώθη.* Das Interessante an diesem Raisonnement ist die Selbstverständlichkeit, mit der auf der einen Seite der Ort als Person behandelt wird, auf der anderen die Unbefangenheit, mit der sein Heiligkeitscharakter von dem Erwählungscharakter des Volkes abgeleitet, also keineswegs als „physisches Geladensein mit Heiligkeitsstoff" vorgestellt wird.[3])

Charakteristisch ist auch die Art, wie *ὀργή* und *καταλλαγή* Gottes nicht als seelische Stimmungen von ihren tatsächlichen Äußerungen unterschieden, sondern eben mit diesen ihren Manifestationen, den Mißgeschicken und Wohltaten, zusammengeschaut werden. Dieselbe Betrachtungsweise spricht auch aus der Äußerung der um ihrer standhaften Treue willen gemarterten sieben Brüder 7, 32f: *ἡμεῖς γὰρ διὰ τὰς ἑαυτῶν ἁμαρτίας πάσχομεν* 33 *εἰ δὲ χάριν ἐπιπλήξεως καὶ παιδίας*[4]) *ὁ ζῶν κύριος ἡμῶν βραχέως ἐπώργισται, καὶ πάλιν καταλλαγήσεται τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις.* Auch

1) Vergl. auch 2, 18 *εἰς τὸν ἅγιον τόπον*, 3, 12 *τῇ τοῦ τόπου ἁγιωσύνῃ καὶ τῇ τοῦ τετιμημένου κατὰ τὸν σύμπαντα κόσμον ἱεροῦ σεμνότητι καὶ ἁσυλίᾳ . . .*

2) Deißmann erinnert an die analoge Formulierung Mc. 2, 27.

3) Vergl. auch in der syrischen Baruchapokalypse 71, 1; 77, 9f.

4) Zu der Auffassung der von den Juden erlittenen *ιμωρίαι* als nicht *πρὸς ὄλεθρον* sondern *πρὸς παιδίαν* gemeint und insofern als *σημεῖον μεγάλης εὐεργεσίας* ist besonders die ausführliche Expektoration des Verfassers an die Leser seines Buches über diese Frage in Kapitel 6, 12ff. zu vergleichen.

hier fällt der Zorn mit der Strafe, und das Versöhntsein mit der Wendung des Volksgeschicks zusammen, wie besonders deutlich aus der weiteren Darlegung des letzten der Brüder hervorgeht, in der er ausführt: *ἐγὼ δὲ καθάπερ οἱ ἀδελφοὶ καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν*[1] *προδίδωμι περὶ τῶν πατρίων νόμων, ἐπικαλούμενοι τὸν θεὸν ἵλεων ταχὺ τῷ ἔθνει γενέσθαι . . . . ἐν ἐμοὶ δὲ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου στῆσαι τὴν τοῦ παντοκράτορος ὀργὴν τὴν ἐπὶ τὸ σύμπαν ἡμῶν γένος δικαίως ἐπημμένην* 7, 37f. Und wirklich können die Heiden 8, 5 dem Judas Makkabäus schon nicht mehr widerstehen, *τῆς ὀργῆς τοῦ κυρίου εἰς ἔλεος τραπείσης*. Der auf dem Volke lastende Zorn Gottes ist hier sozusagen quantitativ gefaßt, wobei jedoch Gott bestimmt, wann sein Maß voll ist. Der Tod der Brüder erscheint als ein freiwillig übernommenes Erleiden dieses Zornes in der ausgesprochenen Absicht, ihn dadurch zum Stillstand zu bringen, eine Absicht, die sich aber in die Form der Bitte kleiden muß, da es von Gott abhängt, ob er ihre Lebenshingabe so hoch einschätzt, daß er um ihretwillen von seinem Zorn gegen das ganze Volk abläßt. Wir haben es hier also ohne Frage mit einem stellvertretenden Strafleiden einzelner Volksglieder für das als Einheit gefaßte Volksganze zu tun, dessen Wirkung zwar nicht vorher berechenbar ist, aber doch tatsächlich auf der Stelle eintritt. Und zwar handelt es sich um ein Strafleiden von Mitschuldigen. Denn, wie der letzte der Brüder 7, 32, so bekennt auch der vorletzte 7, 18: *ἡμεῖς γὰρ δι᾽ ἑαυτοὺς ταῦτα πάσχομεν, ἁμαρτάνοντες εἰς τὸν ἑαυτῶν θεόν*. Dies Bewußtsein der Mitschuld wird dadurch auch nicht in Frage gestellt, daß es 7, 40 von dem siebenten der Brüder rühmend heißt: *καὶ οὗτος οὕν καθαρῶς μετήλλαξεν, παντελῶς ἐπὶ τῷ κυρίῳ πεποιθώς*. Denn auch die Juden als solche werden v. 34 *οὐράνιοι παῖδες* genannt, vergl. auch v. 33 *τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις*. Interessant ist noch, daß der Tod des greisen Eleasar nicht als stellvertretendes Strafleiden, sondern als *ὑπόδειγμα γενναιότητος καὶ μνημόσυνον ἀρετῆς*, nicht nur für die Jugend, sondern auch für die Mehrzahl des Volkes gepriesen wird 6, 31, vergl. schon vorher v. 28. Endlich muß noch der Gesichtspunkt hervorgehoben werden, dem zuliebe die eingehende Reproduktion dieser letzten Gedankengänge stattgefunden hat und der ihren Zusammenhang mit der Opferanschauung feststellt. Es ist die Beobachtung, daß das stellvertretende Strafleiden zur Stillung des göttlichen Zornes hier noch in keiner Weise mit der Opfersühne in Analogie gerückt ist. Denn aus dem *σῶμα καὶ ψυχὴν προδιδόναι περὶ . . . . .* 7, 37 einen Anklang an das Opfer als Gabe herauszuhören, wäre doch höchst gewagt, so nahe es unseren Ohren liegen mag.

---

1) Der von Swete hier abgedruckte Cod. A hat *τύχην* statt *ψυχήν*, was aber wohl schwerlich als die ursprüngliche Lesart anzusprechen ist.

Dieselbe Opferanschauung wie die im Vorhergehenden aus dem zweiten Makkabäerbuch eruierte scheint auch in dem sogenannten dritten Makkabäerbuch vorzuliegen. Doch bietet diese Legende von der Verfolgung der Juden durch Ptolemäus Philopator nur sehr spärliches Material zu ihrer Feststellung. Wenn dem Ptolemäus, der das Allerheiligste (das ist mit *ὁ ναός* 1, 10 gemeint) betreten will (1, 11), gesagt wird: *μὴ καθήκειν γίνεσθαι τοῦτο, διὰ τὸ μηδὲ τοῖς ἔθνεσιν εἰσιέναι, μηδὲ πᾶσιν τοῖς ἱερεῦσιν, ἀλλ' ἢ μόνῳ τῷ προηγουμένῳ πάντων ἀρχιερεῖ καὶ τούτῳ κατ' ἐνιαυτὸν ἅπαξ,* und wenn die dem Eindringen mit Gebetsgeschrei sich widersetzenden Massen 1, 29 durch den Satz charakterisiert werden: *ἅτε δὴ τῶν πάντων τότε θάνατον ἀλλασσομένων ἀντὶ τῆς τοῦ τόπου βεβηλώσεως,* so ist damit dieselbe Wertschätzung der Kultusstätte und des Kultus ausgedrückt, die uns im zweiten Makkabäerbuch fortwährend begegnete. Auch das Gebiet des Hohenpriesters Simon im Angesicht des Tempels (Kap. 2), das durch plötzliche Lähmung des frevlerischen Königs erhört wird, ist erfüllt von diesem Geist der Tempelfrömmigkeit. Der Beter hält Gott vor: *σύ, βασιλεῦ, κτίσας τὴν ἀπέρατον καὶ ἀμέτρητον γῆν, ἐξελέξω τὴν πόλιν ταύτην καὶ ἡγίασας τὸν τόπον τοῦτον εἰς σὸν ὄνομά σοι τῷ τῶν ἁπάντων ἀπροσδεεῖ καὶ παρεδόξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγαλοπρεπεῖ, σύστασιν ποιησάμενος αὐτοῦ πρὸς δόξαν τοῦ μεγάλου καὶ ἐντίμου ὀνόματός σου. καὶ ἀγαπῶν τὸν οἶκον τοῦ Ισραήλ, ἐπηγγείλω διότι ἐὰν γένηται ἡμῶν ἀποστροφὴ καὶ καταλάβῃ ἡμᾶς στενοχωρία, καὶ ἐλθόντες εἰς τὸν τόπον ἡμῶν δεηθῶμεν, εἰσακούσῃ τῆς δεήσεως ἡμῶν* 2, 9f. Diese von Gott selbst bewirkte Heiligkeit der Stätte[1]) dient dann auch in v. 16 zur Begründung der Bitte von v. 17: *μὴ ἐκδικήσῃς ἡμᾶς ἐν τῇ τούτων ἀκαθαρσίᾳ μηδὲ εὐθύνῃς ἡμᾶς ἐν βεβηλώσει,* an die sich in v. 19 sofort der dringende Ruf nach Vergebung der Sünden anschließt: *ἀπάλειψον τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ διασκέδασον τὰς ἀμβλακίας ἡμῶν καὶ ἐπίφανον τὸ ἔλεός σου κατὰ τὴν ὥραν ταύτην.* Es ist auffällig, daß hier von der Heiligkeit des *τόπος* immer nur mit Rücksicht auf die hier besonders wirksame Erhörung der Gebete die Rede ist, ohne daß die hier allein vorhandene Möglichkeit gesetzmäßiger Opfersühne irgendwie betont wird. Höchstens könnte man in dem *τῷ τῶν ἁπάντων ἀπροσδεεῖ* v. 9 eine allerdings negativ gewandte Andeutung in dieser Richtung sehen, insofern hier die unzutreffende Vorstellung von einem im eigenen Bedürfnis begründeten Interesse Gottes an der Kultstätte und den dort stattfindenden Darbringungen ausdrücklich aus der Betrachtung ausgeschaltet wird. Aus diesem Fehlen jeder direkten Beziehung auf den Opferkultus darf man jedoch wegen der im übrigen zu beobachtenden tempelfreundlichen Stimmung des Buches keine weitergehenden Schlüsse ziehen. Der vorliegende

1) Vergl. auch v. 18 *τὸν οἶκον τοῦ ἁγιασμοῦ.*

Text kann rein zufällig von Aussagen über das Opfer unberührt geblieben sein.

Kein Zufall ist es dagegen, wenn in der Esraapokalypse (IV. Esra) jede Anspielung auf einen in der Gegenwart stattfindenden Opferdienst unterbleibt. Denn diese Schrift stammt schon aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Der Schmerz über diese tief in das jüdische Leben eingreifende Katastrophe, die den Tempelkultus mit einem Schlage sistierte, zittert durch das ganze vierte Gesicht des Propheten. In der ergreifenden Klage um Zions verlorene Herrlichkeit heißt es u. a. 10, 21ff:[1])

Du siehst doch

Wie unser Heiligtum verwüstet ist,
Unser Altar niedergerissen,
Unser Tempel zerstört,
Unser Gottesdienst aufgehoben,
. . . . . .
Unseres Leuchters Licht erloschen,
Unseres Bundes Lade geraubt,
Unsere Heiligtümer verunehrt,
. . . . . .
Unsere Priester verbrannt,
Unsere Leviten gefangen.

Die Zerstörung des Kultus wird hier als eine besonders augenfällige und empfindliche Seite des nationalen Unglücks angesehen, das den Seher in tiefste religiöse Anfechtung stürzt. Wo bleibt Israels Herrlichkeit? Das ist der entscheidende Gesichtspunkt. Daß etwa mit der Unmöglichkeit, den Opferdienst fortzusetzen, dem Volke das einzige Mittel zur Sündenvergebung geraubt wäre, diesen Gedanken suchen wir vergebens. Gewiß, die Opferdarbringungen der früheren Zeit werden von dem Verfasser mit auszeichnenden Worten erwähnt. Wenn er 3, 24 Gotte von David vorerzählt: „Du befahlst ihm, die Stadt, die nach Dir heißt, zu bauen und Dir darinnen von Deinem Eigentum Opfer zu bringen", wenn er ihn 5, 25 darauf hinweist, daß er aus allen Städten, die je gebaut sind, nur Zion sich selber geheiligt habe (vergl. 9, 9 und 13, 48), wenn nach 10, 45 die drei, d. h. 3000 Jahre der Welt, ehe Opfer darin geopfert wurden (von Salomo, dem Erbauer der Stadt 10, 46), als eine Zeit der Unfruchtbarkeit Zions bezeichnet werden, und wenn 13, 13 dem welterlösenden Menschen nach seinem Siege über das feindliche Heer in Anspielung an Jes. 66, 20[2]) einige entgegenziehen, die andere als Opfergaben mit sich führen, so verrät sich in allen diesen Äußerungen

1) Zitiert nach Gunkels Übersetzung bei Kautzsch, S. 351—401.
2) Vergl. Gunkel bei Kautzsch S. 395 Anm. w.

eine hohe Schätzung des Opferdienstes, vor allem im Rückblick auf die Vergangenheit seines Volkes. Dennoch steht der Opferdienst nicht im Mittelpunkt der persönlichen Frömmigkeit des Verfassers. Sonst müßte das Problem, wie ohne die gesetzlichen Sühnopfer noch Sündenvergebung möglich sei, die beherrschende Stelle in seiner Betrachtung einnehmen. In Wirklichkeit liegt der Nerv seiner Interessen ganz wo anders.

An die Stelle der sonst geradezu unentbehrlichen Erwägung der Folgen des nun gelösten Zusammenhangs zwischen Opferdarbringung und Sündenvergebung tritt bezeichnender Weise eine Reflexion über die Wirkungskraft der Fürbitte für fremde Sünde. Die dieserhalb gestellte Frage, ob die Gerechten am Tage des Gerichts für die Gottlosen eintreten und beim Höchsten für sie bitten dürfen 7, 102,[1]) wird freilich auch in ablehnendem Sinne beantwortet. Wie schon jetzt kein stellvertretendes Kranksein, Schlafen, Essen oder Sichheilenlassen möglich ist v. 104, so wird auch am Tag der Entscheidung „ein jeder ganz allein seine Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit tragen" v. 105. Auf den Einwand, daß in der Vergangenheit doch oft genug Gerechte für Sünder gebetet hätten (als Beispiele werden Abraham, Mose, Josua, Samuel, David, Salomo, Elias und Hiskia aufgezählt), erfolgt die Antwort v. 112ff: „Die gegenwärtige Welt ist nicht das Ende, ihre Herrlichkeit bleibt nicht beständig; deshalb haben Starke für Schwache beten dürfen. Der Tag des Gerichts aber ist das Ende dieser Welt, und der Anfang der kommenden ewigen Welt. . . . . .

. . . . . Dann also wird sich niemand dessen erbarmen dürfen, der im Gericht unterlegen ist." Dennoch kann Esra unter dem Eindruck des drohenden Gerichtes nicht anders, als für sich und seine Volksgenossen vor Gott zu beten 8, 17, und die Art, wie er Gott zur Begnadigung der Sünder zu veranlassen sucht, ist außerordentlich charakteristisch. Die Verse 8, 26—30 besagen zusammengefaßt nach der trefflichen Formulierung Gunkels:[2]) „Erbarme Dich, o Gott, der Welt und Israels um der wenigen Gerechten willen!" Dann fährt er fort v. 31ff: „Denn wir und unsere Väter haben in Werken des Todes dahingelebt, du aber bist gerade weil wir Sünder sind der Barmherzige genannt. Denn gerade, weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst Du, wenn Du einwilligst, uns zu begnadigen, der Gnädige heißen. Denn die Gerechten, denen viele Werke bei dir bewahrt sind, werden aus eigenen Werken Lohn empfangen." In v. 35 läßt der Beter diese Unterscheidung zwischen den Sündern und den

1) Wie der folgende Vers zeigt, ist an die Fürbitte für durch Verwandtschaft oder Freundschaft mit einem verbundene Menschen gedacht.

2) Bei Kautzsch S. 381 Anm. b.

Gerechten fallen, indem er bekennt, daß „in Wahrheit niemand ist der Weibgeborenen, der nicht gesündigt". Infolgedessen bezieht sich die in eine Aussage gekleidete Bitte von v. 36 unterschiedslos auf alle: „Denn dadurch wird Deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, daß Du Dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben." Die Antwort des Engels auf das Gebet Esras v. 37ff eröffnet trotz der scheinbaren Zustimmung zu dem Gesagten[1]) nur die trostlose Aussicht auf die korrekte Durchführung des nackten Vergeltungsprinzips, bei der nur die Gerechten entrinnen „um ihrer Werke willen oder des Glaubens wegen, den sie bewahrt haben," wie es 9, 7 heißt. Ganz in derselben Weise wird der dringliche Apell Esras an das in seinen entsprechenden Namen sich manifestierende Erbarmen Gottes mit den Sündern 7, 132ff unerhört zurückgewiesen 8, 1ff.

Die Stellung des 4. Esra-Buches zur Frage nach der Sündenvergebung ist nach alledem als Verzweiflung an ihrer Möglichkeit, als quälende Heilsunsicherheit zu bezeichnen. Die Berufung auf die Güte Gottes scheitert an dem strengen Ernst seiner vergeltenden Gerechtigkeit. Die früher wirksame Fürbitte versagt in der Gerichtskatastrophe. Auf die unmöglich gewordene Opfersühne wird auch nicht einmal mehr in der Weise rekurriert, daß ihr Verschwinden beklagt würde.

Nicht viel anders liegt die Sache in der syrischen Baruchapokalypse, die „mit IV. Esra in der Situation, in Stimmung und Zweck, im ganzen Aufriß, in vielen Gedanken und Stoffen, und häufig auch im Wortlaute so sehr übereinstimmt, daß beide Schriftsteller nicht nur Zeitgenossen sein, sondern auch in einer literarischen Beziehung zueinander stehen müssen."[2]) Auf die verschieden beantwortete Frage nach der Priorität brauchen wir hier nicht einzugehen.[3])

Zunächst finden sich auch in der syrischen Baruchapokalypse[4]) eine Reihe von Stellen, in denen sich eine hohe Wertung des Opferdienstes ausspricht; ja das dahin gehörige Material ist entschieden reichhaltiger als dort. Die künftige Stadt, das himmlische Jerusalem, wurde dem Abraham „in der Nacht zwischen den Opferhälften gezeigt" 4, 4, desgleichen auch Mose auf dem Berge Sinai, als er „das Abbild des Zeltes und aller seiner Geräte" zu sehen bekam 4, 5. Diese „heiligen Gefäße" wurden nach 6, 7ff vor dem Einzug der das Heiligtum verunreinigenden (5, 1) Chaldäer in die Stadt durch einen ins Allerheiligste tretenden Engel samt dem Vorhang, dem

1) Vergl. Gunkel bei Kautzsch S. 381 Anm. 1.

2) Vergl. Gunkel bei Kautzsch S. 351 Anm, 1.

3) Vergl. darüber außer Gunkel a. a. O. Bousset a. a. O. S. 41, die sich gegen Schürer, Ryssel und neuestens Wellhausen für die Priorität des 4. Esra erklären.

4) Zitiert nach der Übersetzung von Ryssel bei Kautzsch S. 414ff.

heiligen Ephod, dem Sühnungsdeckel, den zwei Tafeln, den heiligen Gewändern der Priester, dem Räucheraltar und den 48 hohepriesterlichen Edelsteinen in der Erde geborgen. Weinend ruft dann Baruch (35, 3f.) an der heiligen Stätte aus: „Wie kann ich genugsam seufzen über Zion und wie trauern um Jerusalem, da doch an dem Orte, wo ich mich jetzt [zur Erde] niedergeworfen habe, ehedem der Hohepriester heilige Opfergaben darbrachte und Weihrauch von lieblich duftenden Spezereien an ihm auflegte?“ In der Deutung der Visionen, Kap. 56ff, erscheint 59, 9 „die Zahl der Opfergaben“, 61, 2 „der Bau Zions und die Einweihung des Heiligtums . . . und die vielen Opfergaben, die damals bei der Einweihung des Heiligtums dargebracht wurden“, 66 die Kultusreform des Josia, „der das Land reinigte von den Götzen[bildern] und heiligte alle die Geräte, die entweiht worden waren, und dem Altar die Opfergaben zurückgab“ (v. 2) „und die Feste und Sabbate einrichtete mit ihren heiligen Darbringungen“, endlich 68, 5 auch der Wiederaufbau Zions, nach dem „seine Opfergaben wieder ‚eingerichtet werden‘ und die Priester zu ihrem Dienst zurückkehren werden“.

Alle diese ehrenden Erwähnungen des Tempelkultus und Opferdienstes im Rückblick auf die Vergangenheit und im Ausblick auf die Zukunft können aber darüber nicht hinwegtäuschen, daß der Gedanke an Opfersühne für die Sünden der Gegenwart gar nicht im Gesichtskreis des Verfassers liegt. Daß die Zerstörung der Stadt diesen vom Gesetz vorgeschriebenen Weg zur Sündenvergebung unmöglich gemacht habe, müßte sonst die Seele der Klage sein.

An die Stelle der Opfersühne tritt vielmehr die Fürbitte der Gerechten. Freilich wird ihr, wie im 4. Esra durchgängig, so hier wenigstens im Blick auf die Vergangenheit die Wirkungskraft abgesprochen. So heißt es 2, 1f, daß Jeremia, Baruch und alle, die ihnen gleichen, sich aus der dem Untergang geweihten Stadt entfernen sollen, weil ihre „Handlungen für diese Stadt, wie eine feste Säule und ihre Gebete wie eine starke Mauer sind“. Und 14, 7 ruft Baruch klagend aus: „Und wenn andere frevelten, so hätte doch Zion um der Werke derer willen, die Gutes vollführten, vergeben werden müssen. Dagegen hat es um der Werke derer willen, die Missetat verübten, versinken müssen.“ Trotzdem entschließt sich Baruch Kap. 34 doch, zum Allerheiligsten zu gehen, um dort beim Allmächtigen für das Volk und für Zion Fürbitte einzulegen. Nach 48, 48 will er freilich bei diesem Geschäft die Gottlosen außer Acht lassen und nur die Gerechten in sein Gebet einschließen. Dabei sind die letzteren durchaus nicht als sündenfrei gedacht. Sonst könnte es in dem „Brief“ Baruchs an die 9½ Stämme 84, 10 nicht heißen: „Und alle Zeit bittet beständig und betet eifrig von ganzer Seele, daß der Allmächtige euch [wieder] gnädig gesinnt sein möge, und euch eure vielen Sünden nicht anrechne, sondern der Recht-

lichkeit eurer Väter gedenke." Obwohl nun hier eine Berufung auf die Gottwohlgefälligkeit der Vorfahren als angängig angesehen wird, so ist die gegenwärtige Situation doch viel gefährlicher für die Israeliten als in früheren Zeiten, wo sie die Gerechten und heiligen Propheten zu Helfern hatten, von denen es v. 85, 2 heißt: „und jene halfen uns, wenn wir sündigten, und legten Fürbitte für uns ein bei dem, der uns erschaffen hat, weil sie auf ihre Handlungen vertrauen konnten; und der Allmächtige erhörte ihr Gebet und entsündigte uns." In der demnächst hereinbrechenden Gerichtskatastrophe kommt das alles in Wegfall. Dann gibt es „nicht Gelegenheit für die Reue der Seele, und nicht Fürbitten für Vergehungen und nicht Gebet der Väter und nicht Flehen der Väter und nicht Hilfe der Gerechten" 85, 13. Vielmehr wird er alsdann „lebendig machen die, die er zu entsündigen vermag, und zugleich wird er vernichten die, die durch Sünden befleckt sind" 85, 15. Wenn die in diesen letzten Aussagen sich eröffnende Perspektive auch lange nicht so pessimistisch ist wie beim 4. Esra, so erweist sich doch die Hoffnung auf fremde Fürbitte hier ebenfalls als eine zum mindesten höchst unsichere Garantie der Sündenvergebung. Das eigentliche Leben dieser Frömmigkeit pulsiert vielmehr in dem Satze: „Denn auf Dich vertrauen wir, da dein Gesetz ja bei uns ist; und wir wissen, daß wir nicht fallen, solange als wir an deinen Bundesvorschriften festhalten" 48, 22. Es sind Leute, denen „das Gesetz ihre Hoffnung" ist 51, 7, und die von sich bekennen müssen: nichts haben wir jetzt außer den Allmächtigen und sein Gesetz 85, 3. Das Gesetz dient also als Ersatz für den verloren gegangenen Kultus. Daß die Opfervorschriften einen wesentlichen Bestandteil dieses Gesetzes bilden, bleibt unberücksichtigt.

Dagegen senden im Baruchbuch der LXX (I. Baruch), das sich „mit einiger Wahrscheinlichkeit wenigstens"[1] auch dieser Zeit zuweisen läßt, die in Babylonien Gefangenen Geld nach Jerusalem mit der Bitte: *ἀγοράσατε τοῦ ἀργυρίου ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας καὶ λίβανον, καὶ ποιήσατε μάννα καὶ ἀνοίσατε ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον Κυρίου θεοῦ ἡμῶν* 1, 10 . . . . *καὶ προσεύξασθε περὶ ἡμῶν πρὸς Κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν, ὅτι ἡμάρτομεν τῷ κυρίῳ θεῷ ἡμῶν, καὶ οὐκ ἀπέστρεψεν ὁ θυμὸς Κυρίου καὶ ἡ ὀργὴ αὐτοῦ ἀφ' ἡμῶν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.* v. 13. Erscheinen hier die vorgeschriebenen Opfer, unter denen auch das Sündopfer figuriert, noch als die unerläßliche Begleitung einer wirksamen Fürbitte, so wird freilich in dem sich anschließenden Bußgebet der Verbannten 1, 15—3, 8, das möglicherweise aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems stammt,[2] als Grund des hereingebrochenen Unheils lediglich angegeben: *καὶ οὐκ ἐδεήθημεν τοῦ προσώπου Κυρίου τοῦ ἀποστρέ-*

1) Bousset S. 41. 2) Bousset S. 41.

ψαι ἕκαστον ἀπὸ τῶν νοημάτων τῆς καρδίας αὐτῶν τῆς πονηρᾶς 2,8. Interessant ist, daß hier ausdrücklich darauf verzichtet wird, die Verdienste der Väter für sich ins Feld zu führen: *ὅτι οὐκ ἐπὶ τὰ δικαιώματα τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ τῶν βασιλέων ἡμῶν ἡμεῖς καταβάλλομεν τὸν ἔλεον κατὰ πρόσωπόν σου, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν* 2,19. Vielmehr steht man unter dem Eindruck, zum Tragen der Schuld für alle Missetaten der Väter (*εἰς ὄφλησιν κατὰ πάσας τὰς ἀδικίας τῶν πατέρων ἡμῶν*) verurteilt zu sein, und macht als Motiv der Vergebung von seiten Gottes die Umkehr geltend: *ἀπεστρέψαμεν ἀπὸ καρδίας ἡμῶν πᾶσαν ἀδικίαν πατέρων ἡμῶν τῶν ἡμαρτηκότων ἐναντίον σου* 3, 7.

Eine ungebrochene Zuversicht zu der Wirksamkeit fremder Fürbitte gegenüber der in den letzten Dokumenten mehr oder weniger stark ausgeprägten Resignation in dieser Beziehung zeigt das unter dem Doppeltitel *τὰ παραλειπομένα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου* oder „Rest der Worte" Baruchs erhaltene Buch (= III. Baruch[1]). In dieser nach Harris aus dem Jahre 36 n. Chr. stammenden Apokalypse begegnet gleich zu Anfang, wo Jeremias und Baruch auf Befehl Gottes Jerusalem verlassen müssen, der sich nach Inhalt und Form mit der Aussage der syrischen Baruchapokalypse 2,2 aufs engste berührende Satz: *Αἱ γὰρ προσευχαὶ ὑμῶν ὡς στῦλος ἑδραῖός ἐστιν ἐν μέσῳ αὐτῆς καὶ ὡς τεῖχος ἀδαμάντινον περικυκλοῦν αὐτήν* 1,2. Denselben Sinn hat die erläuternde Ausführung 2,3: *Ἐπειδή, ὅταν ἡμάρτανεν ὁ λαός, χοῦν ἔπασσεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ὁ Ἱερεμίας, καὶ ηὔχετο ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, ἕως ἂν ἀφεθῇ αὐτῷ ἡ ἁμαρτία.* Der Vergebungseffekt ist hier lediglich als der Erfolg fremder Fürbitte aufzufassen. Immerhin könnte die Buße des Volks als selbstverständliche Voraussetzung einer solchen Wirkung mitgedacht sein. Ausgesprochen wird das nicht. Derselbe Gedanke findet sich dann noch zweimal als Aufforderung zur Fürbitte im Brief des Jeremias von Babel aus an den in Jerusalem zurückgebliebenen Baruch 7, 23.28.

Vom Opfer ist, abgesehen von der Bergung der *σκεύη τῆς λειτουργίας* durch Jeremias und Baruch, von der 3, 7f. 14 erzählt wird, nur 9, 1ff. die Rede. Dort bringen die mit Jeremias nach Jerusalem Zurückgekehrten 9 Tage lang ein Opfer für das Volk dar. *Τῇ δὲ δεκάτῃ ἀνήνεγκεν Ἱερεμίας μόνος θυσίαν καὶ ηὔξατο εὐχήν* v. 2. In diesem Gebet wird Gott u. a. *τὸ θυμίαμα τῶν δένδρων τῶν ζώντων* genannt, und v. 4 heißt es: *παρακαλῶ ὑπὲρ ἄλλης εὐωδίας θυμιάματος καὶ ἡ μελέτη μου Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος τῆς δικαιοσύνης, ἕως ἂν εἰσενέγκῃ τοὺς δικαίους.* Diesen mysteriösen

1) Vgl. Bousset S. 42. Zitiert nach der Ausgabe v. R. Harris The rest of the words of Baruch, London 1889.

Worten einen Sinn abzugewinnen dürfte schwer halten. In der äthiopischen Rezension der Worte[1]) wird Gott als „angenehmer Wohlgeruch des Menschen“ bezeichnet, und das Flehen des Jeremias geschieht u. a. „um des Weihrauchduftes der Cherubin“, wodurch wenigstens ein spärliches Licht auf das ἄλλης der griechischen Fassung fällt. Diese Unsicherheit der Auslegung, verbunden mit den deutlichsten Spuren einer christlichen Bearbeitung gerade im 9. Kap.,[2]) macht eine Verwertung dieser Stelle für die Ermittelung der in dieser Schrift vorliegenden Opferanschauung unmöglich. Im Mittelpunkt des religiösen Interesses scheint die Opfersühne jedenfalls auch hier nicht zu stehen.

Daß die in einer griechischen und einer verkürzten slavischen Rezension erhaltene Himmelfahrt des Baruch (IV. Baruch)[3]) von Opferaussagen völlig frei ist, erklärt sich zur Genüge aus dem behandelten Gegenstand.

Dagegen enthält das Gebet Asarjae, das nach Bousset[4]) vielleicht erst aus dieser Zeit stammt, als einziger von den Zusätzen der LXX[5]) eine charakteristische Äußerung über das Opfer. Die Stelle lautet, Daniel 3,38ff: καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης καὶ ἡγούμενος, οὐδὲ ὁλοκαύτωσις οὐδὲ θυσία, οὐδὲ προσφορὰ οὐδὲ θυμίαμα, οὐ τόπος τοῦ καρπῶσαι ἐνώπιόν σου καὶ εὑρεῖν ἔλεος 39 ἀλλ᾽ ἐν ψυχῇ συντετριμμένῃ καὶ πνεύματι ταπεινώσεως προσδεχθείημεν 40 ὡς ἐν ὁλοκαυτώμασιν κριῶν καὶ ταύρων καὶ ὡς ἐν μυριάσιν ἀρνῶν πιόνων, οὕτως γενέσθω ἡμῶν ἡ θυσία ἐνώπιόν σου σήμερον, καὶ ἐκτελέσαι ὄπισθέν σου, ὅτι οὐκ ἔστιν αἰσχύνη τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ σοί.[6]) Der Bestand des Tempels und die Darbringung reichlicher Opfergaben gehört für den Beter nach diesen Worten zu den eigentlich unentbehrlichen Voraussetzungen einer wirksamen Bitte. Aber er rechnet gleichwohl damit, daß Gott den jeglichen Kultus ausschließenden Verhältnissen Rechnung tragen und das Nahen mit zerschlagenem

1) Vergl. die Übersetzung von E. König, Stud. u. Krit. 1877 S. 335.

2) Vergl. auch in unserem speziellen Zusammenhang das an Johannes 1, 9 erinnernde τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν τὸ φωτίζον με v. 3.

3) Vgl. Bousset S. 42. 4) S. 41 Anm. 3.

5) Höchstens ließe sich noch die Geschichte vom Bel und dem Drachen anführen, vgl. Fiebig, Jesu Blut ein Geheimnis? S. 35: „Hier wird der Gedanke verspottet, als sei das Opfer Speise der Gottheit und werde wirklich von ihr gegessen, während doch die Priester die Opferspeisen verzehrten.“ Es handelt sich aber, was wohl zu beachten ist, um ein heidnisches Opfer.

6) Tischendorf hat noch die weiteren Worte: καὶ τελειῶσαι ὄπισθέν σου; vergl. dazu die textkritischen Bemerkungen von Fritzsche S. 126 und Rothstein bei Kautzsch S. 180 Anm. o. Beide streichen sie als Glosse. Im Vorhergehenden vermutet Fritzsche statt des ἐξιλάσαι ὄπισθέν σου des Tischendorfschen Textes als ursprüngliche Lesart ἡ ἐξίλασις ἔμπροσθέν σου, während nach Rothstein a. a. O. Anm. n „sicher herzustellen ist“: ἐξιλάσαι τὸ πρόσωπόν σου.

Herzen und demütigem Geist als vollwertigen Ersatz des Opferdienstes ansehen wird. Dabei wird das Flehen in dieser seelischen Verfassung schlankweg als Opfer (θυσία) bezeichnet. Daß damit als durchaus angängig behandelte stellvertretende Eintreten der bußfertigen Gesinnung für die unmöglich gewordene Opferleistung ist nur dann verständlich, wenn beides gleichmäßig als Gott wohlgefälliger Ausdruck des geforderten Gehorsams gewertet wird, vergl. auch die unmittelbare Fortsetzung in v. 41 καὶ νῦν ἐξακολουθοῦμεν ἐν ὅλῃ καρδίᾳ.

Die hier zum Ausdruck kommende Stellung zum Opferdienst ist allem Anschein nach auch die des rabbinischen Judentums, sodaß man die zitierten Verse aus dem Gebet Asarjae geradezu als Motto über eine Darstellung der Opferanschauung der spätjüdischen Schriftgelehrsamkeit setzen könnte. Doch ist eine einigermaßen vollständige Behandlung der Opferfrage in der palästinensischen Synagoge auch nur für die Zeit bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts bei dem ungesichteten Zustande des umfassenden und nur teilweise durch Übersetzungen zugänglich gemachten Materials ohne eingehendste Spezialstudien ein Ding der Unmöglichkeit. Der Verfasser zieht es deshalb vor, statt eines planlosen und unfruchtbaren dilettierenden Herumschweifens in dem Urwald der späteren jüdischen Literatur, die sich am bequemsten bei Bousset S. 45—53 zusammengestellt findet, die ihm zugänglichen Fragmente zur Opferanschauung des rabbinischen Judentums bis etwa zum Jahre 200 zu sammeln und zu ordnen.

Als Literatur kommt in Betracht außer der Mischna, soweit sie von Samter bzw. Hofmann[1]) und neuerdings in ausgewählten Traktaten von P. Fiebig, P. Krüger und G. Beer übersetzt ist, vor allem das allgemein als zuverlässig anerkannte Werk von Bacher Die Agada der Tannaiten[2]), ferner die wertvolle, nur zeitlich „alles auf einer Fläche auftragende“[3]) zusammenfassende Darstellung von Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmuds und verwandter Schriften[4]) und die ausgezeichnete Monographie von Schlatter über Jochanan ben Zakkai.[5])

---

1) Mischnajoth, die sechs Ordnungen der Mischna, Text und deutsche Übersetzung und Erklärung Teil I Berlin 1887, II 1887ff, III 1896ff, IV 1893—1898. Doch sind, abgesehen von den fehlenden beiden letzten Teilen, auch die anderen außer dem vierten nicht vollständig, nicht einmal die einzelnen Traktate. So bricht z. B. der Traktat Pesachim im 5. Kapitel plötzlich ab. Die unter Josts Leitung 1842 bis 1844 erschienene Übersetzung ist für die Auffindung des Materials nicht zu gebrauchen, weil sie in hebräischen Schriftzeichen abgefaßt ist. Einen allgemeinen Eindruck von dem in Rede stehenden Tatbestande kann man noch am ehesten mit Hilfe der Register in der Ausgabe von Surenhusius mit lateinischer Übersetzung gewinnen.

2) I. Bd. von Hillel bis Akiba 2. Aufl. 1903, II. Bd. von Akiba bis zum Abschluß der Mischna 1890. 3) Bousset S. 58. 4) 2. Aufl. besorgt von G. Schnedermann 1897. 5) Beiträge III, 4, 1899 S. 1—75.

Die nächstliegende Frage ist hier natürlich die, wie sich das rabbinische Judentum mit der Vernichtung des Opferdienstes durch die Zerstörung des Tempels abgefunden hat. An diesem Punkt muß die Bedeutung des Opfers für die schriftgelehrte Frömmigkeit die schärfste Beleuchtung erfahren. In der Tat wurde der unerbittliche Schnitt, der mit dem notgedrungenen Einstellen des Thamid am 15. des Panemos [Juli 70][1]) zwischen einer mit Opferkult erfüllten Vergangenheit und einer kultlosen Zukunft gemacht wurde, äußerst schmerzhaft empfunden. Klagend rief R. Josua, der Schüler Jochanans, beim Anblick der Trümmer des Heiligtums aus: „O wehe uns, ob der zerstörten Sühnstätte.“[2]) Daß die gezwungene Unterlassung des Opferdienstes als ein wirklicher Verlust beurteilt wurde, sieht man auch aus den Zeugnissen, in denen sich das Verlangen nach seiner Wiederherstellung kundgibt. So findet sich im Schmone-Esre, im 17. Segensspruch der Passus: „Und führe zurück den Opferdienst in das Allerheiligste deines Hauses. Und die Opfer Israels und ihr Gebet nimm an in Liebe mit Wohlgefallen. Und wohlgefällig sei das tägliche Opfer Israels deines Volkes.“[3]) Nach Bacher[4]) sind diese Sätze auf R. Gamaliel II, der das Achtzehn-Gebet endgiltig redigieren ließ und dasselbe zum täglichen Pflichtgebete erhob, zurückzuführen. Derselbe Rabbi, der einmal die erste Passahnacht bis zum Morgenanbruche mit Gesprächen über das Fest und seine Satzungen zubrachte,[5]) suchte auch die Erinnerung an das verlorene Heiligtum im Volke wach zu erhalten durch die Verordnung, daß an die Stelle des nationalsten jüdischen Festes, welches zur Opferung des Passahlammes ganz Israel auf den Tempelberg geführt, nunmehr ein Erinnerungsfest zu treten habe.[6]) Ebenso wird von R. Ismael ben Elischa berichtet, daß er die Wiederherstellung der heiligen Sühnstätte stets vor Augen hatte. Einmal als er eine rabbinische Vorschrift übertreten hatte, schrieb er in seine Schreibtafel: „Jsmael ben Elischa hat am Sabbath die Lampe geneigt; wenn das Heiligtum wieder erbaut sein wird, bringt er ein Sühnopfer.“[7]) Ja, in Akiba war die Zuversicht auf die baldige Wiederherstellung des Tempels so lebendig, daß er angesichts seiner Trümmer, deren Anblick seine Gefährten weinen machte, lachen konnte. In dieser Gewißheit setzte er auch für den Pesachabend, der am schmerzlichsten an den Verlust der Opferstätte erinnerte, folgende Benediktion ein: „So möge uns der Ewige, unser Gott und der Gott unserer Väter, erreichen lassen die Feste und die Feierzeiten, die uns bevorstehen, in Freude über den Wiederaufbau der Stadt und in Wonne über den Tempel-

1) Josephus, Bellum VI 2, 1.

2) Aboth di R. Nathan c. 4. vgl. Bacher I² S. 35, Schlatter S. 39.

3) Schürer 2. Bd. 4. Aufl. S. 540. 4) I. S. 89. 5) Vgl. Bacher ebendaselbst.

6) Bacher I² S. 88f. 7) Mitgeteilt von Nathan, Sabb. 12b, Tos. Sabb. 1, 13, Bacher I² S. 257.

dienst, damit wir genießen von Pesach- und anderen Opfern usw.“ [1]) Auch R. Juda b. Thema (?) bat: „Es sei Wohlgefallen vor Dir Jahwe, unser Gott und Gott unserer Väter, daß gebaut werde das Haus des Heiligtums schnell in unseren Tagen“. [2])

Auch abgesehen von diesen Äußerungen der Sehnsucht nach dem früheren Stand der Dinge gibt es eine Fülle von Belegen dafür, daß der Opferaltar für das schriftgelehrte Judentum auch nach seiner Zerstörung das bedeutsame „Zeichen der Versöhnung“ (סימן כפרה) [3]) blieb. Statt daß die Reflexion sich von den mit dem Opfer zusammenhängenden Fragen, die für die augenblickliche religiöse Praxis jede Bedeutung verloren hatten, schmerzvoll aber entschlossen abgewendet hätte, wurde dies Gebiet gerade jetzt zum Tummelplatz des gelehrten Scharfsinns. Einige Proben dieser Art mögen folgen. So fand z. B. R. Eliezer b. Jakob den großen Altar von Jerusalem schon in Gen. 8, 20 angedeutet, in dem Altare, auf dem Noah sein Opfer darbrachte und auf dem auch Adam geopfert habe [4]). Oder Akiba erklärte Amos 5, 25, daß in der Wüste zwar nicht die übrigen Israeliten, wohl aber die Leviten, die sich vom Götzendienste rein gehalten, Opfer darbrachten. [5]) Oder Rabbi Eleazar b. Simon vertrat folgende Auffassung von Gen. 28, 12: Der Traum Jacobs deutet auf den Opferdienst im Heiligtum, die Leiter entspricht der zum Altar führenden Treppe, die zum Himmel reichende Spitze der Weihrauchwolke (!), die vom Altar aufstieg, die Engel den dienstuenden Priestern. [6])

Aber die fortdauernde Schätzung des Opferkultes kam nicht nur in diesen mehr gelegentlichen Spekulationen über seine Geschichte zum Ausdruck, sondern vor allem in der unendlich mühsamen und spitzfindigen Kleinarbeit, mit der die kasuistische Regelung der Opfertechnik nach Ritus, Zeit und Ort der Darbringung immer peinlicher ausgebildet wurde, ohne jede lebendige Beziehung zur konkreten Praxis des gegenwärtigen gottesdienstlichen Lebens. So wird z. B. Terumoth VIII, 1 die Frage erwogen, ob Opfer, die der Sohn einer Geschiedenen oder ein mit einem Gebrechen behafteter Priester dargebracht hat, ungiltig seien oder nicht. Sabbath XI, 6 wird mit Hülfe von haarspaltenden psychologischen Unterscheidungen festgestellt, unter welchen Umständen man ein Sündopfer für Irrtumssünde schuldig sei. Kapitel XV, 3 desselben Traktates wird das Problem diskutiert, ob das Opferfett vom Sabbath am

1) M. Pesachim 10, 6, Bacher I² S. 283.

2) Pirke abot V, 20, Fiebigsche Ausgabe S. 34. Wie Bacher mich belehrt, gehören diese Worte nicht mehr zum Ausspruche des R. Juda b. Thema. Siehe auch Agada der Tannaiten II 556 Anm. 5.

3) Nach einem Ausspruch Jochanans b. Zakkai bei Schlatter a. a. O. S. 34.

4) Bacher I² S. 64. 5) Bacher I² S. 308. Dieselbe Deutung von Simon b. Jochai bei Bacher II S. 120. 6) Bacher II S. 405.

Versöhnungstage und umgekehrt dargebracht werden dürfe. Pesachim V, 1 ff. enthält genaue Bestimmungen über die richtige Zeit für die Darbringung der verschiedenen Opfer und die Tauglichkeit des Blutes zum Pesachopfer. Ja, ganze Mischnatraktate, wie z. B. der Traktat Sebachim, beschäftigen sich lediglich mit derartiger Opferhalacha.

Dabei wird auch die kultische Sühne vielfach behandelt. So findet sich Sebachim IV, 1. 2. eine breite Erörterung der Frage, ob eine nicht ganz korrekt ausgeführte Blutsprengung die Sühne verhindere oder nicht. Dieselbe erscheint vor allem an die Blutmanipulation beim Sündopfer gebunden. Sebachim X, 2 wird z. B. ausgeführt, daß das Sündopferblut dem Blut des Brandopfers vorangehe, weil es sühne. Nach R. Simon ben Jochai ist diese Reihenfolge verordnet, weil das Sündopfer dem Fürsprecher gleicht, der dem darzureichenden Geschenke vorangeht.[1]) Wenn die Schrift dem Sündopfer keine andere Stätte zuweist als dem Ganzopfer, so geschieht das, um die Sünder nicht zu beschämen.[2]) Nach demselben Gelehrten hatten übrigens auch die Ganzopfer sühnende Bedeutung, und zwar speziell für sündige Gedanken, wie er aus Hiob I, 5 schloß.[3]) R. Jehuda ben Ilai lehrte sogar, daß alle Opfer, nicht bloß die Friedensopfer (שלמים) die Bestimmung hätten, durch ihre sühnende Kraft der Welt Frieden zu bringen.[4])

Eine gesteigerte Sühnebedeutung hatten natürlich die Sündopfer des großen Versöhnungstags. Schebuoth I, 3 ff.[5]) gibt eine ausführliche Wertabstufung der bei den verschiedenen Gelegenheiten vorgeschriebenen Sündopfer. Es handelt sich darum, für welche Fälle von Wissen und Nichtwissen um die Verfehlung der Versöhnungstag und seine Sündopferböcke, die Sündopferböcke der Festtage und die der Neumondtage versöhnen. Nach R. Meir versöhnen alle diese Sündopferböcke „in gleicher Weise über Unreinheit beim Heiligtum und seinen heiligen Opferspeisen", während nach R. Simon die genannten Opfer eine absteigende Skala versöhnender Kraft darstellen je nach dem Grade der Bewußtheit der zu sühnenden Sünde. Nach Schebuoth I, 6 versöhnt der Ziegenbock, der am Versöhnungstag fortgeschickt wird, alle anderen in der Thora vorgesehenen Übertretungen, auch die mit Ausrottung und gerichtlicher Todesstrafe belegten. Nach einem aus der Schule R. Ismaels überlieferten Ausspruch hat das an diesem Tage dargebrachte Räucherwerk als Sühne für die Sünde der bösen Zunge zu gelten. Als Begründung wird beigefügt: „es komme das in Heimlichkeit Zubereitete und sühne das in Heimlichkeit Gesündigte".[6])

1) Bacher II S. 104 Anm. 5.
2) Bacher II S. 81.
3) Bacher II S. 104 Anm. 11.
4) Bacher II S. 200.
5) Vergl. Mischnajoth Teil IV, übersetzt von D. Hoffmann, S. 221 ff.
6) Bacher II S. 341.

Bei dieser vielfältigen Beschäftigung mit der Sühnefrage, die sich leicht durch weitere Beispiele belegen ließe, fällt es um so mehr auf, daß sich nirgends eine Andeutung darüber findet, worin denn eigentlich die sühnende Kraft des Opferblutes bestehe. Dieselbe wird überall einfach als selbstverständlich vorausgesetzt. Selbst in Schriften, wo der Stoff für unser Empfinden die Behandlung dieser Frage geradezu forderte, wie in den Mischnatraktaten Sebachim und Joma, sucht man vergebens nach Auskunft hierüber. Vor allem findet sich von dem Gedanken, daß das Opferblut stellvertretend für den Menschen eintrete, keine unzweifelhafte Spur. Denn wenn R. Benaja, der auf der Grenze zwischen den Tannaiten und den Amoräern steht, Abraham bei der Widderdarbringung von Gen. 22, 13 beten läßt: „Herr der Welt, betrachte das Blut dieses Widders, als wäre es das Blut meines Sohnes Isaak,“[1]) so ist das eben eine exegetische Ausmalung eines einzelnen exzeptionellen Falles, der nicht verallgemeinert werden darf. Bezeichnend für diese Sachlage ist, daß ein solcher Kenner des rabbinischen Judentums wie Franz Delitzsch, als tatsächlichen Beweis für seine These, daß die alte Synagoge das blutige Opfer unter dem Gesichtspunkt der Schuldübertragung und stellvertretenden Genugtuung stellte, nur das unter den europäischen Juden immer noch übliche Hahnopfer anführen kann.[2]) Wenn er dann weiter Beispiele dafür beibringt, wie verschmolzen im Sprachbewußtsein mit כפרת der Begriff der Stellvertretung ist,[3]) so wird an denselben ohne Zweifel die Verknüpfung beider Vorstellungen, der der Sühne und der der Stellvertretung, ersichtlich. Aber die entscheidende Frage, ob bei der Entstehung dieses Sprachgebrauchs die Stellvertretung oder lediglich die Sühne ohne Rücksicht auf die Art ihres Zustandekommens das tertium comparationis war, ist damit noch nicht beantwortet. Daß in der Tat die hier vorliegende Gemeinsamkeit nicht über das Moment der gleichmäßigen Sühnewirkung hinauszugehen braucht, beweist die analoge Bezeichnung anderer Dinge als sühnend, bei denen von einem stellvertretenden Leiden schlechterdings keine Rede sein kann. So schrieb z. B. Jehuda ben Ilai dem Lied der Debora sühnende Kraft zu.[4]) Und Rabbi Benaja bezog die Worte Num. 8, 9 „und zu sühnen die Kinder Israels“ auf den Gesang derselben im Heiligtum.[5]) Nach demselben Gelehrten sühnte das zum Bau des Heiligtums gespendete Gold die durch das goldene Kalb auf Israel gekommene Verschuldung.[6]) Es soll also

1) Bacher II S. 541 f. 2) Hebräerbrief S. 741 Anm. 1.

3) Z. B. in der häufigen Redensart הריני כפרתו „ich will seine Sühne sein“ d. h. es treffe mich an seiner Statt alles Böse, was ihn treffen sollte, oder, wenn in einer Erklärung von Num. 35, 25. 28 der Tod des Hohenpriesters als das Sühnhafte gilt. Vergl. dazu auch Baudissin, Gesch. des altt. Priestertums S. 28.

4) Bacher II S. 218. 5) Bacher II S. 542.

6) Bacher II S. 542. Weitere Beispiele für diesen Sprachgebrauch folgen unten.

keineswegs bestritten werden, daß das stellvertretende Leiden der Gerechten im rabbinischen Judentum in Analogie mit dem Opfer als sühnkräftig angesehen und infolgedessen durch von der Opfersühne hergenommene Termini bezeichnet wurde,[1]) wohl aber die aus diesem, wie es scheint, ziemlich verbreiteten Sprachgebrauche gezogene Folgerung, daß dem Sühnopfer eben deswegen der Charakter einer stellvertretenden Strafe zukomme.[2]) Vielmehr hat man, soviel wir sehen können, im rabbinischen Spätjudentum die schon im Gesetz ohne weitere Begründung mit dem vorschriftsmäßigen Vollzuge der Opferhandlung, speziell der Blutmanipulation, verbundene kultische Sühne einfach als etwas Gegebenes und durchaus Selbstverständliches hingenommen. Als hervorragender Bestandteil der Thora war sie von vornherein mit unbezweifelbarer Autorität umkleidet und galt als ein wichtiges Stück der von Gott geforderten Leistungen, deren korrekte Erfüllung mit Erweisen der vergebenden und helfenden Gnade vergolten wurde.

Dabei war die naive Vorstellung, als bedürfe Gott der Opfergaben zu seiner persönlichen Befriedigung, schon längst abgestorben. Gegenüber einer derartigen mit unwürdigen Vorstellungen von Gott verbundenen Unterstellung betont R. Simon ben Azzai im Zusammenhang einer polemischen Auseinandersetzung mit Gnostikern, daß bei dem größten wie bei dem geringsten Opfer gesagt sei „zum wohlgefälligen Dufte". Er verweist ferner auf Sätze des 50. Psalms (v. 12. u. 13) und stellt auf Grund von Lev. 22, 29 den Satz auf: „Ich heiße euch nicht deshalb opfern, daß ihr saget: ich will Gottes Willen tun, damit er meinen Willen tue! Nicht, um mir zu Willen zu sein, opfert ihr, sondern euch selbst zur Befriedigung."[3])

Diese Befriedigung des menschlichen Sühnebedürfnisses schrieb man in einer ganzen Reihe von Fällen der Opferhandlung als solcher zu, natürlich immer, sofern sie die Erfüllung der entsprechenden

1) Vergl. z. B. den Ausspruch R. Simons ben Jochai, daß schon der eine Blutstropfen, den der König Josaphat (1. Kön. 22, 34) verlor, als Sühnemittel für ganz Israel wirkte (Bacher II S. 134) und den segnenden Zusatz des R. Ismael b. Elischa in einer halachischen Bemerkung bei der Erwähnung des Hauses Israel: „möge ich ihre Sühne sein", (Bacher I² S. 257).

2) Bacher bemerkt hierzu brieflich: „Was die stellvertretende Bedeutung der Tieropfer betrifft, so konnte ich nur die mittelalterlichen Exegeten zu Lev. 17, 11 zitieren, im alten Midrasch oder im Talmud findet sich diese Erklärung noch nicht." Der erste Teil dieses Satzes bezieht sich auf eine Bemerkung Bachers am Rande meines Manuskriptes, nach welcher die Worte in Leviticus 17, 11 „denn das Blut bewirkt Sühne mittels des in ihm enthaltenen Lebens", aus denen im bab. Talmud (Sebachim 6a und Parall.) der Grundsatz hergeleitet wird „Die Sühne geschieht nur durch das Blut", „bei den klassischen Bibelexegeten Raschi (11. Jhdt.) und Abr. Ibn Esra (12. Jhdt.) so erklärt werden, daß darin die Idee der Stellvertretung zu erblicken ist: Die im Blute der Opfertiere dargebrachte Seele tritt an die Stelle der Seele des der Sühne bedürftigen Menschen. Ebenso Nachmanides z. St. (13. Jhdt.)."

3) Bacher I² S. 420.

gesetzlichen Vorschrift war. So heißt es Joma VIII, 8: „Sündopfer und Schuldopfer für eine gewiß begangene Sünde entsühnen (an und für sich, ex opere operato)". Fiebig, von dem diese Übersetzung stammt, kann sich zur Rechtfertigung der in Klammern gesetzten Exegese des Ausspruchs auf die unmittelbare Fortsetzung berufen, die den entgegengesetzten Fall vorführt, in dem anerkannte Sühnemittel nicht ohne weiteres genügen. Sie lautet: „Tod und Versöhnungstag entsühnen zugleich mit Buße". Hier tritt die Buße als vervollständigendes Sühnemittel neben den Tod und den Versöhnungstag. Diese Zusammenstellung zeigt aufs deutlichste, daß die Opfersühne für das rabbinische Judentum trotz allen auf die minutiöse Ausbildung der Opferhalacha verwendeten Fleißes keineswegs als die eine große Sühnemöglichkeit im Mittelpunkt des religiösen Interesses stand. Andernfalls wäre es ja auch nach der Zerstörung des Tempels des zur Erlangung der göttlichen Vergebung unentbehrlichen Mittels beraubt gewesen.

In Wirklichkeit aber war es um Äquivalente für den vernichteten Opferdienst nicht verlegen. Für die leichten Übertretungen sowohl der Gebote als auch der Verbote schafft nach Joma VIII, 8 die Buße Sühne, ohne daß etwas anderes hinzuzukommen braucht. Für die schweren erwirkt sie wenigstens Suspension, bis der Versöhnungstag herbeikommt und Sühne schafft. Dabei wird Joma VIII, 9 vor einem leichtfertigen Vertrauen auf die ständige Möglichkeit der Bekehrung gewarnt. Dem damit Rechnenden wird Gott die Gelegenheit zur Buße entziehen. Ebensowenig schafft der Versöhnungstag Sühne, wenn man sich durch die Aussicht darauf zur Sünde verleiten läßt. Überhaupt sühnt der Versöhnungstag, wie im Folgenden ausgeführt wird, für sich nur die zwischen Menschen und Gott stattgefundenen Übertretungen, während bei Vergehungen wider den Nächsten außerdem noch die Begütigung desselben erforderlich ist. Dieselbe Unterscheidnng erscheint unmittelbar darauf noch einmal als Schrifterklärung des R. Eleazar b. Azajah zu Lev. XVI, 30. Wie sehr man sich hüten muß, solche Sprüche einzelner Lehrer zu verallgemeinern, geht aus den Ausführungen des R. Ismael b. Elischa über Sünde und Sühne hervor, die wieder anders orientiert sind. Dieser Gelehrte unterschied nämlich vier Klassen von Sühnebedürftigen: „1. die Übertretung positiver Satzungen wird durch die Reue gesühnt, durch den Entschluß, die Satzungen fortan zu üben, nach Jer. 3, 23; 2. die Verletzung eines Verbotes wird durch die Reue allein nicht gut gemacht, erst der Versöhnungstag macht die Reue vollständig, nach Lev. 16, 30; 3. wen eine Sünde belastet, auf welche Ausrottung oder Todesstrafe gesetzt ist, den wird volle Sühne erst durch Prüfungen und Leiden, nach Ps. 89, 33; 4. aber weder Reue, noch Versöhnungstag, noch Leiden genügen, um die Entweihung des göttlichen Namens zu sühnen; diese Schuld wird erst durch den Tod

ganz gesühnt, nach Jer. 24, 14."[1]) In dem Pirque aboth IV, 11 überlieferten Ausspruch des R. Elieser b. Jakob heißt es dagegen ganz allgemein: „Buße und gute Werke sind wie ein Schild vor Bestrafung." Als Ausdruck der Buße hat auch das wiederholte Sündenbekenntnis des Hohenpriesters in der Liturgie des Versöhnungstages (Joma III, 8. IV, 2. VI, 2) neben dem rituellen Sühnevollzug sühnende Bedeutung, wie die Parallelisierung beider Handlungen in der folgenden Schebuoth I, 7 mitgeteilten Ausführung des R. Simon beweist: „So wie das Blut des im Inneren bereiteten Sündopferbocks für die Israeliten versöhnt, so versöhnt das Blut des Farren für die Priester, und so wie das Sündenbekenntnis beim fortzusendenden Ziegenbock für die Israeliten versöhnt, so versöhnt das Sündenbekenntnis beim Farren für die Priester."[2])

Aber auch abgesehen von Buße, Leiden und Tod, die neben dem Sühnopfer und dem Versöhnungstag in leichten und schweren Fällen Sühne schaffen, gibt es noch eine Reihe anderer Leistungen, die an die Stelle der früher dargebrachten Opfer treten.

So heißt es Sifre 131 b:[3]) Gleichwie das Kalb den vorsätzlichen Mord sühnt (5. Mose 21, 6), so sühnt ihn auch die Beschäftigung mit der Thora.[4]) An die Beschäftigung mit der Thora ist auch gedacht, wenn R. Simon b. Jochai die Stelle Hosea 6, 6: „Erkenntnis Gottes ist mehr als Ganzopfer" deutet: „Gott sagt: die Worte der Lehre sind mir lieber als Ganzopfer und Schlachtopfer."[5]) Vergl. auch den Ausspruch Jochanans ben Zakkai, daß die Söhne der Thora die Versöhnung für die der Welt sind.[6]) Dieselbe Anschauung enthält das bekannte Wort Pirque aboth I, 2: Auf drei Dingen beruht die Welt, auf der Thora und auf dem Opferdienst (Adobah) und auf den Liebeserweisungen. „Denn ‚Thora' hat die Bedeutung Studium der Thora und der Ausdruck, daß auf den dreien die Welt beruht, sagt nichts anderes, als daß diese drei die Gnade Gottes, die den Weltbestand erhält, gewährleisten."[7])

Liebesübungen und Opferdienst als Sühne für die Sünde finden sich ebenfalls zusammengestellt in dem Ausspruch Jochanans b. Zakkai: „Wie das Sündopfer für Israel Vergebung erwirkt, so erwirbt die Wohltat Vergebung für die Völker."[8]) Mit dem Hinweis auf dies übrig gebliebene Sühnemittel tröstete derselbe Gelehrte seinen Schüler[9]) in dessen Schmerz über die Zerstörung der Sühnstätte, in-

1) Bacher I² S. 250. Vergl. auch Weber a. a. O. S. 314f.

2) Vergl. die Übersetzung des IV. Seder der Mischna von D. Hoffmann S. 224.

3) Dieser Midrasch zu Numeri und Deuteronomium stammt nach Schürer Bd. I 3. u. 4. Aufl., S. 138 „seiner Grundlage nach wohl noch aus dem 2. Jahrhundert". Bacher streicht das „wohl noch". 4) Vergl. Weber a. a. O. S. 326.

5) Bacher II S. 89 6) Schlatter a. a. O. S. 34.

7) Lütgert, Die Liebe im N. T. S. 15. Bacher findet „diese Beziehung von Aboth I, 2 auf die Sühne gezwungen".

8) Bei baba bathra 10b Schlatter S. 37. 9) Vergl. oben S. 110.

dem er zu ihm sagte: „Mein Sohn, es tue dir nicht leid. Wir haben eine Versöhnung, welche wie dies ist, und welche ist es? Das ist die Wohltätigkeit, weil gesagt ist: Denn ich will Güte und nicht Opfer.“ [1]) In diesen Zusammenhang gehören auch Worte wie die des R. Eleazar b. Jakob: „Wer einen Weisenjünger in seinem Hause gastlich aufnimmt und ihm von seinem Hab und Gut zuteil werden läßt, dem rechnet es die Schrift so an, als ob er die täglichen Opfer dargebracht hätte, nach 2. Kön. 4, 9“;[2]) ferner die paränetische Bemerkung des R. Eurydemos ben Jose über das Lev. 23, 22 gegebene Gebot, den Armenanteil an der Ernte betreffend: „Warum stellt die heilige Schrift diese Gebote mitten unter die von den Festzeiten handelnden Gebote, Pesach und Wochenfest von der einen, Neujahr und Versöhnungstag von der anderen Seite? Um zu lehren, daß, wer — in heutiger Zeit — diese Gebote erfüllt, dem das so hoch angerechnet wird, als ob das Heiligtum in seinen Tagen bestände und er seine Opfer in demselben darbrächte.“ [3])

Selbst der Vollzug des Strafgerichts an einer verderbten Stadt gilt nach einem Sanhedrin X, 6 überlieferten Wort des R. Simon als Äquivalent für ein Ganzopfer.

Naheliegender ist es bei dem engen Zusammenhang, der von jeher zwischen Gebet und Opfer bestand, daß das erstere für das letztere eintreten kann. Das geschieht z. B. Sifra [4]) 80: „Gleich wie der Dienst am Altar eine Aboda genannt wird, so heißt auch das Gebet eine Aboda.“ [5]) Auch R. Menachem aus Gallaja scheint das Gebet als Opfer zu fassen, wenn er darauf hinweist, daß man dem zum Vorbeten vor die Lade Tretenden nicht sagt: „Komme und bete, sondern: Komme und bringe dar, d. i. bringe unser Opfer dar, besorge unser Anliegen, führe unsern Kampf, überrede zu unseren Gunsten.“ [6]) Eben daselbst wird auch folgender bemerkenswerter Ausspruch desselben Lehrers mitgeteilt: „Dereinst werden alle Opfer aufhören, nur das Dankopfer nicht.“

Diesen Zeugnissen über die verschiedenen Ersatzmittel für den verloren gegangenen Opferdienst und seine Sühne, die das rabbinische Judentum in Weiterbildung längst vorhandener Ansätze für die Praxis des gegenwärtigen religiösen Lebens sich zurecht machte, ließen sich aus der nach dem Ende des 2. Jahrhunderts entstandenen Literatur noch eine Fülle gleichartiger Aussagen anfügen.

---

1) Aboth di R. Nathan c. 4, vergl. Schlatter S. 39, Bacher I² S. 35.

2) Bacher II S. 286 3) Bacher II S. 416f.

4) Auch dieser Midrasch über Leviticus stammt nach Schürer I. 3. u. 4. Aufl. S. 138 „seiner Grundlage nach wohl noch aus dem 2. Jahrhundert“. Auch hier streicht Bacher das „wohl noch“. 5) Weber S. 40.

6) Bacher II S. 560. Bacher bemerkt hierzu brieflich: „ Diese vier Sätze enthalten eine vierfache Deutung des Wortes קָרֵב, mit dem man zum Vorbeten aufforderte. Nur in der ersten der vier Deutungen bedeutet es: ‚bringe dar‘ (sc. unser Opfer)“

Doch bieten die bei Weber[1]) gesammelten weiteren Belegstellen, vorwiegend aus Werken späterer Zeit, die aber gleichwohl älteres Traditionsgut enthalten können, keine wesentliche Bereicherung an Gesichtspunkten. So buntfarben das Bild ist, das man nach alledem von der Opferanschauung des rabbinischen Judentums bekommt, so einheitlich ist der Gesamteindruck. Schlatter formuliert denselben an dem typischen Beispiel Jochanans b. Zakkai wie folgt: „So hoch der Altar geschätzt war, als Vergebung der Sünde schaffend, er fiel ohne tiefer greifende Erschütterung. Seine Zerstörung bildet keine Epoche in der inneren Geschichte Jsraels. Die Rabbinen vor dem Tempelbrand gehen vom Opfer weg, im Bewußtsein, Vergebung empfangen zu haben und gerechtfertigt zu sein; den Rabbinen nach dem Tempelbrand war dies versagt, und doch bleibt ihre Frömmigkeit, was sie war. Wir sehen an Jochanan, wie sich das erklärt. Er versteht zwar die Bedeutung des Opfers ungleich tiefer als die Griechen, da das, was z. B. Philo über dasselbe sagt, viel dürftiger bleibt. In der ernsten Beschäftigung mit der Schrift und dem rüstigen Gehorsam gegen das Gesetz blieb den Palästinensern bewußt, was Sünde ist, und darum auch einigermaßen deutlich, was Vergebung der Sünde ist. Dennoch war auch Jochanan vom Altar innerlich los, da er seine Bedeutung doch nur mit dem zu begründen weiß, was der Mensch an demselben tut. Daß dieser Gott die Gabe bringt, hat versöhnende Kraft; solange dieselbe möglich ist, wird sie mit Eifer und Pünktlichkeit gebracht. Ist sie nicht mehr möglich, treten an ihre Stelle die anderen Erweisungen der Liebe zu Gott. Kann der Mensch auch nicht mehr dem Altar die Gabe geben, geben kann er immer noch, und immer noch mit derselben Wirkung, daß Gott ihm seiner Gabe wegen verzeiht. Da der Gesetzestheologie die Hauptsache ist, was der Mensch zu leisten hat, paßt sie sich ohne tiefergreifende Wandlung den wechselnden Situationen desselben an, immer mit der Zuversicht, daß die Gabe als Lohn die Vergebung erwirbt".[2]) Diese zusammenfassende Charakteristik[3]) stimmt völlig mit dem zusammen, was wir über die Opferanschauung des palästinensischen Schriftgelehrtentums festgestellt haben. Ob das nebenherlaufende Urteil über die Opferanschauung des griechischen Diasporajudentums ebenso zutrifft, wird sich zeigen, wenn wir uns nun der Untersuchung der spezifisch-hellenistischen Literatur auf diesen Punkt hin zuwenden.

---

1) a. a. O. S. 39f., S. 285, S. 315ff.
2) a. a. O. S. 40f
3) Vgl. auch Schlatter, Jsraels Geschichte S. 294.

2.
Die Opferanschauung des hellenistischen Judentums im spezifischen Sinne.

Um die Stellung des hellenistischen Spätjudentums zum kultischen Opfer historisch richtig zu würdigen, muß man von vornherein die nüchterne geographische Tatsache scharf im Auge behalten, daß Jerusalem, die einzige legitime Kultstätte, von der Diaspora aus ungleich schwerer zu erreichen war als vom Mutterlande her. Zwar hat es an „regelmäßigen Festreisen der Juden aus allen Weltgegenden nach Jerusalem“ nicht gefehlt, und auch durch die genau festgesetzten jährlichen Tempelsteuern wurde die Verbindung mit dem angestammten Heiligtum und seinem Dienst aufrecht erhalten[1]). Ebenso hörte man nicht auf, inmitten der heidnischen Umgebung neben den Sabbathen auch die Neumonde und Jahresfeste zu feiern; ja ziemlich deutliche Spuren lassen sogar auf gemeinsame Festmahlzeiten schließen. „Man wird an Analogien der Opfermahle in Jerusalem, vor allem des Passah, zu denken haben“[2]). Um so bezeichnender ist es, daß das Passah, von dem wir sicher wissen, daß man es auch in der Diaspora feierte, dort in modifizierter Form, d. h. ohne Opfer, begangen wurde[3]). Das Charakteristische dieser Festfeiern außerhalb Jerusalems bestand eben darin, daß an die Stelle des Opferkultus der Synagogengottesdienst getreten war[4]). Die damit notwendig verbundene Entfremdung vom feierlichen Dienst am väterlichen Heiligtum wuchs natürlich mit der räumlichen Entfernung von Jerusalem. Wie sehr das Fehlen dieses althergebrachten religiösen Anschauungsunterrichts als Mangel empfunden wurde, zeigen die Versuche, für die Diaspora einen entsprechenden Ersatz zu schaffen, die wir jetzt an zwei ägyptischen Beispielen kennen, der Opferstätte auf der Nilinsel Elephantine und dem Tempel zu Leontopolis im Nomos von Heliopolis. Die erstere war von der jüdischen Gemeinde, die nach den „überraschenden Papyrifunden der neueren Zeit“[5]) schon vor der Eroberung Ägyptens durch den Perserkönig Kambyses (525 v. Chr.) an der Südgrenze Ägyptens gegen Äthiopien bestand, in Gestalt eines Altars mit Einfriedigung für ihren Gott Jahu (יהו) erbaut worden. „Daselbst wurden mehr als ein Jahrhundert lang ‚Speisopfer, Weihrauchopfer und Brandopfer‘ dargebracht, bis das Heiligtum im 14. Jahre des Darius (410 n. Chr.) auf Betrieb der ägypti-

---

1) Über beides vgl. Schürer III[4] S. 148f; auch S. 138f. 2) Schürer a. a. O. S. 143. 3) Schürer a. a. O. S. 144 Anm. 29. 4) Schürer a. a. O. S. 143.

5) Vgl. vor allem die von Sachau herausgegebenen Texte: „Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine“ (Abhandlungen der Berliner Akademie vom Jahre 1907).

schen Priester zerstört wurde. Wahrscheinlich ist es aber bald darauf wiederhergestellt, und der Opferdienst daselbst fortgesetzt worden. Dieser Opferdienst außerhalb Jerusalems widersprach freilich den Vorschriften des Deuteronomiums und des Priester-Kodex. Er erklärt sich aber als Festhaltung des vordeuteronomischen Standpunktes und hat noch in dem jüdischen Tempel zu Leontopolis in der griechisch-römischen Zeit ein Analogon".[1]) Der letztere wurde etwa um 160 v. Chr. von dem Hohepriestersohn Onias IV. aus einem verfallenen Heiligtum der *ἀγρία Βούβαστις*, das ihm König Ptolemäus VI. Philometor überlassen hatte, zu einem jüdischen Tempel umgebaut, „nach dem Muster des Tempels zu Jerusalem, doch kleiner und dürftiger und mit vielen Abweichungen im einzelnen".[2]) Der dort eingerichtete Kultus bestand ununterbrochen fort, bis die Römer nach der Zerstörung Jerusalems auch diese jüdischen Opferstätte schlossen, im Jahre 73 n. Chr.[3]) Einen vollgültigen Ersatz für das ferne Zentralheiligtum des Mutterlandes hatte sie auch in den mehr als zwei Jahrhunderten ihres Bestehens nicht zu bieten vermocht. Denn nicht nur wurde der dort geübte Kultus von den Gelehrten Palästinas „niemals als berechtigt und die dort dargebrachten Opfer nur in sehr beschränktem Maße als gültig anerkannt,[4]) sondern auch die ägyptischen Juden selber empfanden ihren einheimischen Tempeldienst als unzureichend und folgten wie alle Diasporajuden dem Zug der Sehnsucht nach Jerusalem und seinem gefeierten Heiligtum in ungezählten Wallfahrten.[5]) Aber der Weg nach Jerusalem war weit, und die Teilnahme am Tempeldienst blieb für den einzelnen ein seltenes Ereignis, ein Höhepunkt des Lebens, der vielen gar nicht einmal zuteil wurde; es fehlte jedenfalls die eindrückliche Regelmässigkeit der anschaulichen Vorgänge, die für die Einwurzelung des Ritualismus im Gemütsleben so unentbehrlich

1) Schürer a. a. O. S. 25ff. Interessant ist die Tatsache, daß „in Urkunde III nur von Speisopfern und Weihrauch, nicht auch von Tieropfern die Rede ist". Schürer erklärt diese Beobachtung mit Smend und Lidzbarski daraus, „daß das jüdische Brandopfer, für welches in der Regel männliche Lämmer verwendet wurden, den Priestern von Elephantine ein ganz besonderer Gräuel gewesen sein muß, denn die Hauptgottheit des Ortes war Chnub d. h. der göttlich verehrte Widder. So scheint man ihnen die Konzession gemacht zu haben, daß bei der Wiedererrichtung der jüdischen Opferstätte nur unblutige Opfer erlaubt wurden."

2) Schürer a. a. O. S. 146, vgl. auch S. 42.

3) Vgl. Josephus Ant. XII 9, 7, XIII 3, 1—3, 10, 4. XX 10. Bell. I. 1, 1. VII 10, 2—4, die weitere Literatur bei Schürer a. a. O.

4) Schürer a. a. O. S. 147, wo die Beweisstelle Mischna Menachoth XIII, 10 zitiert wird in Anm. 36.

5) So sagt Philo De providentia bei Euseb Praep. evang. VIII 14, 16. p. 398h = Philonis Opera ed. Mangey II 646 von sich selbst, er sei in Askalon gewesen, *καθ' ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῷον ἱερὸν ἐστελλόμην, εὐξόμενος καὶ θύσων* vgl. Schürer a. a. O. S. 148 Anm. 37.

ist. Und so liegt es einfach in der Logik der Verhältnisse, daß der Opferbrauch für das religiöse Bewußtsein des hellenistischen Spätjudentums im großen und ganzen wegen der größeren räumlichen Entfernung noch weit mehr in den Hintergrund gedrängt wurde als für die Bevölkerung Galiläas, wie denn überhaupt die fremdartigen Einflüsse der Umwelt in Alexandrien naturgemäß viel wirksamer in das jüdische Geistesleben einströmen konnten als in den Städten des Mutterlandes. Eine entsprechend stärkere Rückwirkung dieses Zustandes auf die gesamte Beurteilung des kultischen Opfers ist demnach von vornherein zu erwarten.

Versuchen wir nun, die Opferanschauung des hellenistischen Judentums im spezifischen Sinne aus den noch vorhandenen Quellen genauer festzustellen, so ist an erster Stelle die griechische Bibel zu befragen, die man mit Recht als „das internationale Erbauungsbuch des hellenistischen Judentums und des Urchristentums" bezeichnet hat[1]). Und die Frage lautet näher so, ob nicht etwa in der Art, wie die LXX die über das Opfer handelnden Partien des Grundtextes übersetzt haben, eine von der Vorlage abweichende Opferanschauung erkennbar wird. Es lassen sich aber, soviel ich sehe, keine Spuren einer solchen absichtlichen Änderung nachweisen. Höchstens an einer Stelle könnte etwas Derartiges vorliegen, nämlich bei Lev. XVII, 11, dem „locus classicus" für die alttestamentliche Opfertheorie, soweit man von einer solchen überhaupt reden kann. Leider ist die Exegese der hier von den LXX gegebenen Übersetzung außerordentlich problematisch. Die Worte lauten: *ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστιν, καὶ ἐγὼ δέδωκα αὐτὸ ὑμῖν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν· τὸ γὰρ αἷμα ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἐξιλάσεται.* Wenn man diese Übersetzung mit dem hebräischen Grundtext vergleicht, so fällt einem, abgesehen von der einfachen Gleichsetzung von *ψυχή* und *αἷμα* zu Anfang gegenüber dem hebräischen נֶפֶשׁ הַדָּם, vor allem auf, daß in dem letzten Satz des Verses: „denn das Blut bewirkt Sühne mittels des in ihm enthaltenen Lebens" das בַּנֶּפֶשׁ durch *ἀντὶ τῆς ψυχῆς* übersetzt ist. Wie ist diese merkwürdige und, soviel ich sehe, bisher noch nicht beachtete Tatsache zu erklären? Zunächst ist zu konstatieren, daß es sich nicht etwa lediglich um eine Ungenauigkeit im Übersetzen handelt, sondern daß eine absichtliche Änderung vorliegt. Es gibt nämlich eine ganze Reihe von Stellen aus der näheren Umgebung unseres Kapitels, in denen ב im Sinne von Mittel der Sühne von dem Übersetzer durch *ἐν* wiedergegeben ist, vgl. Lev. 5, 16; 7, 7 (LXX 6, 37); 19, 22; ferner Gen. 32, 20; Num. 5, 8; 1. Sam. 3, 14; 2. Sam. 21, 3. Also hat man in dem *ἀντί* von Lev. 17, 11 in der Tat eine bewußte Korrektur bzw. ein deutlicheres

1) Deissmann, Bibelstudien S. 73.

Zumausdruckbringen des aus der Vorlage Herausgelesenen zu sehen. Was kann damit gemeint sein? Wenn man den griechischen Text ohne Vergleichung des Originals liest, so hat man folgenden Eindruck: Zu Anfang wird die Seele mit dem Blute einfach identifiziert; von dem Blute wird dann durch Gott in direkter Rede ausgesagt, daß er es für den Altar bestimmt habe zur Sühne *περὶ τῶν ψυχῶν*. Erinnert man sich an die soeben erfolgte Gleichsetzung von *ψυχή* und *αἷμα*, so denkt man unwillkürlich: also die Seele als Sühnmittel für die Seelen. Wenn dann als Begründung des Vorausgegangenen der Satz folgt: *τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἐξιλάσεται*, so liegt es ohne Zweifel nahe, darin eben diesen Gedanken ausgedrückt zu finden und den Satz dementsprechend zu exegesieren: Denn das Tierblut, das ja ohne weiteres mit der Tierseele zusammenfällt, sühnt an Stelle der Menschenseele. Die Opfersühne bestände also nach dieser Aussage darin, daß die Seele des Opfernden durch die an ihre Stelle tretende Tierseele ersetzt würde. Ob damit ein stellvertretendes Strafleiden im rechtlichen Sinne angedeutet sei, oder ob damit die Hingabe der Tierseele nur als stellvertretende Symbolisierung der Hingabe der Menschenseele gekennzeichnet sei, diese Fragen würden offenbleiben und könnten nur im Zusammenhang mit der sonstigen Opferanschauung des Spätjudentums entschieden werden. Dieselbe würde, wie sich im folgenden zeigen wird, die symbolische Auffassung wahrscheinlicher machen. Wir hätten dann an unserer Stelle den ersten keimhaften Ansatz zu der von Philo systematisch ausgebildeten Opfertheorie[1]). Aber es fragt sich doch sehr, ob diese ganze an dem unmittelbaren Eindruck des griechischen Textes orientierte Deutung nicht hinfällig wird, wenn man den Übersetzungscharakter des Stückes gebührend berücksichtigt. In der hebräischen Vorlage bezog sich das בְּנֶפֶשׁ ohne Zweifel auf die Tierseele, von der im Eingang des Verses geredet war. Das wird dem Übersetzer schwerlich entgangen sein, zumal er das die Menschen meinende נַפְשֹׁתֵיכֶם korrekt durch den Plural *τῶν ψυχῶν ὑμῶν* wiedergegeben hat, bei בַּנֶּפֶשׁ dagegen ebenso korrekt den

1) Die Deutung der Opfervorschriften als Symbole der religiösen Seelenvorgänge durch Philo ist ohne Frage durch die Übersetzung des farblosen hebräischen Terminus וְנֶפֶשׁ כִּי, der in der Opferthora fortwährend als Einleitungsformel vorkommt, durch *ἐὰν ψυχή* in der griechischen Bibel mitangeregt worden. Die Richtigkeit dieser Vermutung bestätigt de somniis II 71 f. M. I 668, wo Philo Lev. 2, 1: *ἐὰν ψυχὴ προσφέρῃ δῶρον ἢ θυσίαν* zitiert und dann fortfährt: *ἆρ' οὐ παγκάλως ψυχὴν εἶπεν ἀσώματον τὴν μέλλουσαν ἱερουργεῖν, ἀλλ' οὐ τὸν δίδυμον ἐκ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου συνεστῶτα ὄγκον; τὸ γὰρ εὐχόμενον, τὸ εὐχάριστον τὸ θυσίας ἀμώμους ἀληθῶς ἀνάγον ἓν μόνον ἦν ἄρα ἡ ψυχή.* — Ganz ähnlich war für christliche Septuaginta-Leser durch die Wendung *ὁ ἱερεὺς ὁ χριστός* in Opferzusammenhängen (vgl. Lev. 4, 5. 16; 6, 22. 15) die Übertragung des priesterlichen Opferdienstes auf den *χριστός* nahegelegt. Doch haben wir keinen direkten Beleg für die Anlehnung dieser Betrachtungsweise an die genannten Stellen.

Singular gebraucht. Dann ist es aber die nächstliegende Annahme, daß er wie seine Vorlage den Singular auf die Tierseele bezogen hat, wenn anders bei dieser Auffassung sich ein brauchbarer Sinn ergibt. Als Sinn würde herauskommen: das Tierblut sühnt an Stelle der nach dem Anfang des Verses mit ihm identischen Tierseele. Die logische Inkonzinnität, die damit in die Formulierung des Gedankens hereinkommt, insofern zuerst Blut und Seele identifiziert, dann aber als äquivalent gefaßt und somit immerhin unterschieden werden, würde diese Exegese doch nur dann gefährden, wenn man den Satz: *ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστιν* philosophisch pressen dürfte. So aber läßt er sich gut verstehen als ein prägnanter Ausdruck für das Füreinandereintretenkönnen von Blut und Seele, sofern dasselbe eben die wesentliche Gleichartigkeit von beiden zur Voraussetzung hat. Nach alledem ist es jedenfalls nicht geraten, aus der unsicheren Möglichkeit, in der Übersetzung von Lev. 17, 11 bei den LXX den vielleicht schon durch die Korrespondenz von נפש und נפשתיכם nahe gelegten Stellvertretungsgedanken beim Opfer direkt ausgesprochen zu finden, weitgehende Schlüsse auf die Verbreitung dieses Gedankens im hellenistischen Judentum zu ziehen, am wenigsten in der Form des stellvertretenden Strafleidens des Opfertieres.

Außer der Übersetzung von Lev. 17, 11 ist der Übersetzungsbrauch der LXX in bezug auf die Worte כפר, חטה und קדש in unserem Zusammenhang noch interessant. Er zeigt, daß man diese Termini nicht mit begrifflicher Sauberkeit auf ihre Bedeutung hin voneinander abgrenzte, sondern daß man sie als verschieden nüancierte Ausdrücke für dieselbe Sache behandelte und sie darum gelegentlich ohne weiteres für einander einsetzte. So wird כפר gewöhnlich durch *ἐξιλάσκεσθαι* wiedergegeben, gelegentlich aber auch durch *ἁγιάζειν* (Ex. 29, 33. 36) und *καθαρίζειν* (Ex. 29, 27; 30, 10 vgl. auch Ex. 29, 36 לְיוֹם עַל־הַכִּפֻּרִים = *τῇ ἡμέρᾳ καθαρισμοῦ*) bezw. *περικαθαρίζειν* Jes. 6, 7. Für das Pu'al steht häufig *ἀφαιρεῖν* z. B. Jes. 27, 9. Umgekehrt wird חטה nicht nur durch *καθαρίζειν* übersetzt, (Ex. 29, 36; Lev. 8, 15; 9, 15), sondern auch durch *ἐξιλάσκεσθαι* (Ex. 43, 22; 45, 18; 2 Chr. 29, 24) und *ἁγνίζειν* (Num. 8, 21; 19, 12; 31, 19. 23). Was endlich קדש angeht, so wird es durchweg durch *ἁγιάζειν* übertragen und nur Hiob 1, 5 ausnahmsweise durch *καθαρίζειν*. Das letztere Verbum dient also gelegentlich zur Wiedergabe sowohl von כפר wie von חטה und קדש. Gewöhnlich aber wird es als griechisches Äquivalent für טהר gebraucht, wie auch *καθαρισμός* fast immer Übersetzung von טָהֳרָה oder טָהֳרָה ist.

Endlich ist die Übertragung von Jes. 53, 10 durch die LXX noch kurz zu besprechen. Die LXX übersetzen hier nämlich das אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ des Grundtextes durch *ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας*,

wodurch der Satz außer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gerät und sinnlos wird. Das *περὶ ἁμαρτίας* würde nach dem sonstigen Übersetzungsbrauch der LXX für die hebräische Vorlage חַטָּאת voraussetzen, während אָשָׁם, wo es Schuldopfer bedeutet, durch *τὸ ὑπὲρ ἀγνοίας* oder *τὸ τῆς πλημμελείας*, auch durch *ἡ πλημμέλεια* ausgedrückt, bezw. mit *πλημμέλεια* oder *πλημμελεῖν* umschrieben wird.[1]) Warum der Übersetzer von Jes. 53, 10 von dem sonstigen Übersetzungsbrauch der LXX abgewichen ist, wird sich schwer ausmachen lassen. Daß es sich in seiner Vorlage wirklich um eine Opfergabe gehandelt hat, geht aus dem, was er als Übersetzung zutage fördert, deutlich hervor, so wenig dasselbe den Sinn des uns bekannten hebräischen Textes trifft. Aus dieser unrichtigen Übersetzung der LXX, durch die der Satz seine Beziehung auf das Tun des Knechtes Jahwes verliert, wird es sich erklären, daß er im Neuen Testamente niemals als Schriftbeleg für die Bedeutung des Todes Jesu verwertet wird.

Ebensowenig Ausbeute für die Feststellung der Opferanschauung des hellenistischen Judentums wie die griechische Bibel,[2]) gewähren eine ganze Reihe literarischer Fragmente aus dieser Kultur, die uns vor allem durch Euseb erhalten sind.

Was zunächst die von dem griechischen Literaten Alexander Polyhistor überlieferten Fragmente aus den Werken verschiedener, meist der Makkabäerzeit angehörender hellenistischer Schriftsteller anbetrifft,[3]) so bieten dieselben nur einige spärliche Notizen über das Opfer. So findet sich in dem Drama Ezechiels über den Auszug aus Ägypten „*Ἐξαγωγή*“ eine Beschreibung des ersten Passah und seines Ritus im Anschluß an den alttestamentlichen Bericht, aus der aber für die Opferanschauung des Verfassers nichts zu entnehmen ist.[4]) Dasselbe gilt von dem Passus aus dem Werk des Chronisten Eupolemus, in dem die Überbringung der heiligen

1) Vgl. darüber Winer, Bibl. Real-Wörterbuch II S. 429 Anm. 2, wo die ganz singuläre Wiedergabe durch *περὶ ἁμαρτίας* an unserer Stelle mit einem „oder gar“ eingeführt wird. Wenn in Klammern Lev. 5, 7 als weiteres Beispfel dieser Übersetzung angegeben wird, so erklärt sich hier die Übertragung der Wendung: אֶת־אַשְׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא durch *περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ, ἧς ἥμαρτεν* durch Angleichung des Substantivs an das Verbum. Nach Baentsch, Ex-Lev-Num. S. 328 ist übrigens אשמו an dieser Stelle „deplaciert und vor V. 6 für ursprüngliches קרבנו eingedrungen.“

2) Deißmann vermutet, „daß die Konfrontierung der LXX mit dem durch Inschriften neuerdings bekannt gewordenen Ritual heidnischer Opferstätten eine Ausbeute ergeben würde: die durch die LXX hergestellte Annäherung der sakralen Terminologie an die Umwelt.“ Ein interessantes Beispiel einer solchen Annäherung liegt jedenfalls in der Übersetzung des Asasel durch *ἀποπομπαῖος* (Lev. 16, 8. 10) vor, vergl. Rohde, Psyche, 3. Aufl. 1. Bd S. 273 Anm. 1. *ἀποπομπαῖοι θεοί* = Sühnegötter.

3) Vergl. darüber Bousset S. 21f., besonders auch die Anmerkungen.

4) Vergl. Euseb. Praep. Evang. IX 29, 12f. Ed. Dindorf S. 512.

Geräte in den fertiggestellten Tempel Salomos erzählt und das zur Einweihung desselben dargebrachte Opfer mit besonderer Hervorhebung der gewaltigen Zahl der Opfertiere beschrieben wird.[1] Weiter verdient höchstens noch eine Stelle aus dem Werk des Artapanus *περὶ Ἰουδαίων* Erwähnung, die sich zwar nicht auf das Opfer bezieht aber insofern beachtenswert ist, als sie das *ἱλάσκεσθαι* Gottes als Effekt der Fürbitte des Moses faßt. Es handelt sich um die Bedrückung der Israeliten in Ägypten, und die betreffenden Worte lauten: *τὸν δὲ Μώϋσον εὔχεσθαι τῷ θεῷ, ἤδη ποτὲ τοὺς λαοὺς παῦσαι τῶν κακοπαθείων· ἱλασκομένου δ' αὐτοῦ . . . . . .*[2] Das ist alles, was sich aus den Fragmenten dieser Literatur an Material beibringen läßt, also so gut wie nichts.

Völlig versagen ferner für unsere Frage die Fragmente aus der Schrift des gefälschten Hecatäus,[3] wie die aus dem Werk des unter dem Namen des Peripatetikers Aristobulus schreibenden Literaten.[4] Denn daß in dem dritten bei Anatolius = Euseb. Hist. eccl. VII 31, 17—18 erhaltenen Fragment des letzgenannten Schriftstellers der Termin der Passahfeier (*τὰ διαβατήρια θύειν*) erörtert wird, hilft uns nicht weiter. Auch die zwei jüdischen bezw. jüdisch redigierten Briefe unter den von Bernays neu herausgegebenen gefälschten heraklitischen Briefen[5] enthalten nichts auf die Opferfrage Bezügliches. Dagegen ist das Phokylideische Gedicht[6] in unserem Zusammenhange wenigstens insofern interessant, als in demselben die *δικαιοσύνης μυστήρια* (v. 229) ausführlich behandelt werden, ohne daß der Opferkult dabei irgendwie berücksichtigt würde, wie denn überhaupt in dieser „biblisch-moralischen Anthologie" „von den nur für die Juden gegebenen Ritualgesetzen abgesehen" wird.[7]

Etwas mehr Auskunft über die Beurteilung des Opfers erhalten wir aus einigen der gefälschten Verse.[8] Im wesentlichen kommt allerdings nur ein Passus in Betracht. Die beiden anderen Stellen sind zu dürftig, um viel zu sagen. In der einen tritt Sophokles als Verkündiger des Monotheismus auf und mißbilligt bei dieser Gelegenheit auch die *θυσίας . . . . καὶ κενὰς*[9] *πανηγύρεις*, die man

1) Vergl. Euseb Praep. Evang. IX 34, 14—16 Ed. Dindorf S. 520f.

2) Vergl. Euseb Praep. Evang. IX 21 Ed. Dindorf S. 502.

3) Vergl. darüber Bousset S. 28f. 4) Vergl. Bousset S. 30f.

5) Bousset S. 33. 6) Bousset S. 33.

7) Vergl. Bernays, Über das Phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Literatur. Breslau 1856. S. XXXV. Vergl. ferner Schürer III[4] S. 618, wo auch auf die vorübergehende Bestreitung des jüdischen Ursprungs des Gedichtes durch Harnack eingegangen wird. Nach Schürer selbst ist eine sichere Entscheidung kaum möglich.

8) Über diese merkwürdige Erscheinung vergl. Bousset S. 27f. und ausführlich Schürer III[4] S. 595f.

9) Nach anderer Lesart *καλάς*.

den Göttern habe zuteil werden lassen.[1]) In der anderen sagt Aratus von Gott aus:

τῷ μιν ἀεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἱλάσκονται:
χαῖρε πάτερ, μέγα θαῦμα, μέγ' ἀνθρώποισιν ὄναρ bezw. ὄνειαρ[2])

Leider erfährt man nicht, worin dieses ἱλάσκεσθαι besteht. Vielleicht ist die folgende Anrufung mit epitheta ornantia als das Begütigungsmittel gedacht. Eine sehr viel deutlichere Sprache redet das in der pseudojustinischen Schrift de monarchia[3]) mitgeteilte längere Stück, als dessen Verfasser Philemon figuriert,[4]) das sich aber durch seine enge Anlehnung an die Forderungen des Dekalogs unzweifelhaft als jüdische Fälschung verrät. Die Verse, um die es sich handelt, lauten:

Εἴ τις δὲ θυσίαν προσφέρων, ὦ Πάμφιλε,
Ταύρων τι πλῆθος ἢ ῥίφων ἢ νὴ Δία
Ἑτέρων τοιούτων, ἢ κατασκευάσματα,
Χρυσᾶς ποιήσας χλαμύδας ἤτοι πορφύρας
Ἢ ὀλ ἐλέφαντος ἢ σμαράγδου ζώδια
Εὔνουν νομίζει τὸν θεὸν καθεστάναι
Πλανᾶτ' ἐκεῖνος καὶ φρένας κούφας ἔχει·
Δεῖ γὰρ τὸν ἄνδρα χρήσιμον καθεστάναι
Μὴ παρθένους φθείροντα καὶ μοιχώμενον
Κλέπτοντα καὶ σφάζοντα χρημάτων χάριν
Ταλλότρια βλέποντα, κἀπιθυμοῦντα
Ἤτοι γυναικὸς πολυτελοῦς ἢ δώματος
Ἢ κτήσεως, παιδός τε, παιδίσκης θ' ἁπλῶς
Ἵππων, βοῶν τὸ σύνολον ἢ κτηνῶν. Τί δή;
Μηδὲ βελόνης ἔν ἅμμ' ἐπιθυμῇς, Πάμφιλε,
Ὁ γὰρ θεὸς βλέπει σε πλησίον παρών,
Ὃς ἔργοις δικαίοις ἥδεται, οὐκ ἀδίκοις
Πυνυῦνια δ' ἐᾷ ιὸν ἴδιον ὑψῶσαι βίον,
Τὴν γῆν ἀροῦντα νύκτα καὶ τὴν ἡμέραν.

In diesen Ausführungen wird die Meinung, durch Opfergaben und Weihegeschenke das Wohlgefallen Gottes erwerben zu können, mit klaren Worten als ein Irrweg bezeichnet und demgegenüber auf den Gehorsam gegen die Forderungen der zweiten Tafel des Dekalogs

1) Clemens Alexandrinus Protrept. c. 7 (47, 2) = Euseb Praep. Evang. Ed. Dindorf S. 211 = Pseudojustin, Cohortatio ad Gentiles 18 Corpus Apologet. ed. Otto III S. 66.

2) Clemens Alexandrinus Protrept. c. 7 (72, 2) = Euseb Praep. Evang. XIII, 13 Ed. Dindorf 3. 204.

3) Corpus Apologet. ed Otto III S. 136 u. 138.

4) Bei Clemens Alexandrinus, wo sich die Verse mit manchen Abweichungen wiederfinden (Strom. V, 14, 119—120 = Euseb Praep. Evang. XIII, 13 ed. Dindorf S. 136 u. 138), werden sie dem Menander zugeschrieben, vergl. Schürer III[4] S. 137 Anm. 4.

gedrungen. Dadurch erweist man sich als zu den *δίκαιοι* gehörig, an denen Gott Freude hat. Wenn das Opfern selber auch keineswegs verworfen, sondern nur vor leichtfertigem Vertrauen auf die Fülle und Pracht der Opfergaben gewarnt wird, so sieht man doch deutlich, daß für die Anschauung des Verfassers das eigentliche Schwergewicht durchaus auf dem in großen Zügen skizzierten moralischen Lebenswandel ruht und nicht auf der Erfüllung der kultischen Pflichten. Das Charakteristische dieses Standpunktes wird gegen Schluß der Paränesse noch einmal zusammengefaßt in dem Satz:

Θεῷ δὲ θύε διὰ τέλους δίκαιος ὤν,
Μὴ λαμπρὸς ὢν ταῖς χλαμύσιν ὡς τῇ καρδίᾳ.

Die *δίκαιοι* spielen auch eine hervorragende Rolle in der Weisheit Salomos. Ihre Leiden und ihr Hingang werden 3, 1 ff. unter den Gesichtspunkt der erziehenden Prüfung durch Gott gestellt. Dabei heißt es v. 6: *ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτούς, καὶ ὡς ὁλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο αὐτούς.* Aus dieser Vergleichung der schließlichen Behandlung der Gerechten mit der freundlichen Annahme des Brandopfers durch Gott geht für die Stellung des Verfassers zum Opfer zunächst nur soviel hervor, daß sie jedenfalls keine unfreundliche ist. Daß sie auch positiv eine freundliche ist, beweisen folgende Sätze aus dem Gebet Salomos um Weisheit 9, 8: *εἶπας οἰκοδομῆσαι ναὸν ἐν ὄρει ἁγίῳ σου καὶ ἐν πόλει κατασκηνώσεώς σου θυσιαστήριον, μίμημα σκηνῆς ἁγίας ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς.*[1]) Auch der Ton, in dem 18, 9 vom ersten Passah geredet wird (*κρυφῇ γὰρ ἐθυσίαζον ὅσιοι παῖδες ἀγαθῶν*) weist in diese Richtung. Von der sühnenden Wirkung des Opfers ist dagegen nur einmal die Rede 18, 20 ff., wo der Num. 17, 6 ff. berichtete Vorfall aus der Wüstenwanderung der vorher mit wohlgefälligem Grausen erzählten Vernichtung der ägyptischen Erstgeburt als kontrastierende Parallele gegenübergestellt wird, insofern bei dieser *δικαίων πεῖρα θανάτου* (v. 20) der göttliche Zorn nicht lange währte: *σπεύσας γὰρ ἀνὴρ ἄμεμπτος προεμάχησεν τὸ τῆς ἰδίας λειτουργίας ὅπλον προσευχῆς καὶ θυμιάματος ἐξιλασμὸν κομίσας· ἀντέστη τῷ θυμῷ καὶ πέρας ἐπέθηκε τῇ συμφορᾷ, δεικνὺς ὅτι σός ἐστιν θεράπων· ἐνίκησεν τὸν ὄχλον οὐκ ἰσχύι τοῦ σώματος, οὐχ ὅπλων ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ λόγῳ τὸν κολάζοντα ὑπέταξεν, ὅρκους πατέρων καὶ διαθήκας ὑπομνήσας* v. 21 f. Interessant sind an dieser Schilderung besonders die Punkte, an denen sie über die alttestamentliche Erzählung hinausgeht. Nur das Räucheropfer ist von dort übernommen. Hinzugefügt ist das Gebet. Beides zusammen wird als *τὸ τῆς ἰδίας λειτουργίας ὅπλον*

1) Zu der hier zutage tretenden Vorstellung vom Himmel als dem wahren Heiligtum vergl. die Bemerkungen von Fritzsche S. 185.

bezeichnet und unter die gemeinsame Kategorie des ἐξίλασμα gestellt, wenigstens wenn προσευχῆς zu lesen ist.[1]) Offenbar ist das Gebet das Betonte, denn v. 22 wird es ausdrücklich als das eigentlich Wirksame charakterisiert: . . . λόγῳ τὸν κολάζοντα ὑπέταξεν, ὅρκους πατέρων καὶ διαθήκας ὑπομνήσας. Wenn dann in v. 24 noch der hohepriesterliche Talar, auf dem die ganze Welt abgebildet war, die vier Reihen geschnittener Steine, auf denen der Väter Ruhm angebracht war, und die Kopfbinde mit der Herrlichkeit Gottes als die Zeichen aufgezählt werden, vor denen der Verderber zurückwich, so gibt der Verfasser zwar nicht an, in welcher Weise er sich die Beseitigung der Plage durch die symbolische Bedeutung des hohenpriesterlichen Ornats denkt, aber die Vermutung Fritzsches,[2]) daß derselbe nach des Verfassers Meinung im wesentlichen die Gedanken versinnbildet, die den Inhalt des Gebetes gebildet haben,[3]) leuchtet sehr ein. Jedenfalls ist es nicht das dargebrachte Räucherwerk, auf dem der Nachdruck ruht, sondern das als Kampfesarbeit gefaßte fürbittende Eintreten des untadeligen Hohenpriesters. Von einer sühnenden Wirkung des Opfers ist also nur in einem historischen Zusammenhang die Rede, bei der Reproduktion des außerordentlichen Rauchopfers Aarons. Wo es sich um die Frage nach der Sündenvergebung für die Gegenwart handelt, wird bezeichnender Weise nie auf die Opfersühne rekurriert. Vielmehr heißt es für diesen Fall einfach: καὶ εὐέλπιδας ἐποίησας τοὺς υἱούς σου, ὅτι διδοῖς ἐπὶ ἁμαρτήμασιν μετάνοιαν. Auch sonst wird die Milde Gottes gegen sein Volk vielfach und zwar ungewöhnlich stark betont. Z. B. wenn 11, 23 von Gott ausgesagt wird: ἐλεεῖς δὲ πάντας, ὅτι πάντα δύνασαι, καὶ παροράς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν vergl. 15, 1. Gelegentlich findet sich sogar ein Wort wie dies: καὶ γὰρ ἐὰν ἁμάρτωμεν, σοί ἐσμεν, εἰδότες σου τὸ κράτος 15, 2. Bei dieser Seichtigkeit des Schuldgefühls ist es kein Wunder, daß auch das Sühnebedürfnis sich sehr schwach entwickelt zeigt, und darum die Opfersühne weder kritisiert noch empfohlen wird, so freundlich der Verfasser dem Opferbrauch im allgemeinen gegenübersteht.

Auch in der dem Josephus beigelegten Schrift „Über die Herrschaft der Vernunft", dem sogenannten 4. Makkabäerbuch, tritt das Opfer als Sühnemittel nirgends hervor. Überhaupt ist, abgesehen von der gelegentlichen Erwähnung eines Trankopfers (3, 15),

---

1) Die Lesart προσευχήν empfiehlt sich deshalb nicht, weil der Verfasser bei der dann fehlenden Zusammenfassung der προσευχή und des θυμίαμα unter den Terminus ἐξίλασμα wohl τὰ . . . . . ὅπλα statt des Singulars geschrieben haben würde.

2) S. 291.

3) Vergl. ὅρκους πατέρων . . . . . ὑπομνήσας v. 22 mit πατέρων δόξα v. 24.

in der frei verwerteten Geschichte vom Durst des Königs David (2. Sam. 23, 13—17 u. 1. Chron. 11, 15—19) und der zweimaligen paränetischen Verwendung der Schlachtung Isaaks (13, 9; 16, 20) in dem ganzen *λόγος φιλοσοφώτατος* über den Satz: *ὅτι αὐτοκράτωρ ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός* vom Opfer niemals die Rede. Man könnte das daraus erklären, daß Äußerungen über das kultische Tieropfer dem Thema dieser Diatribe[1]) ja gänzlich fern lägen. Dennoch bleibt es bezeichnend, daß an einer Stelle, wo man die Einführung einer Opferdarbringung erwarten sollte, dieselbe nicht stattfindet. Es handelt sich um die im 4. Kapitel als geschichtliches Beispiel mitgeteilte Legende von dem bei seinem Angriff auf den Tempelschatz durch eine Engelerscheinung im Vorhof der Heiden halb tot niedergestreckten Apollonius. Derselbe flehte die Hebräer unter Tränen an, *ὅπως περὶ αὐτοῦ εὐξόμενοι, τὸν ἐπουράνιον ἐξευμενίσωνται στρατόν* (v. 11), indem er sich gleichzeitig als todeswürdigen Sünder bekannte (v. 12). Als daraufhin der Hohepriester Onias aus Diplomatie *καίπερ ἄλλως εὐλαβηθεὶς εὔξατο περὶ αὐτοῦ* (v. 13), wurde er gerettet. 2. Makk. 3, 7 ff. wird dieselbe wahrscheinlich aus Jason von Kyrene stammende Geschichte erzählt,[2]) nur daß der Bevollmächtigte des Seleukos dort Heliodorus heißt, und — was für unsere Frage wichtig ist — der Hohepriester dort ein Sühnopfer für die Rettung des Mannes darbringt (v. 32), der nach seiner Rettung auch selber opfert und die größten Gelübde gelobt (v. 35). Auch ist dort mit keinem Wort von einer der Rettung vorausgegangenen Buße des Frevlers die Rede, ja die Bitte um das hohepriesterliche Eintreten geht gar nicht von ihm, sondern von seinen Genossen aus. Hier dagegen ist die Fürbitte des Hohepriesters, die an die Stelle des Sühnopfers tritt, offenbar nur unter der Voraussetzung des Sündenbekenntnisses von seiten des Apollonius wirkungskräftig gedacht.

Trotz dieses fast völligen Fehlens von direkten Opferbeziehungen behauptete schon Gfrörer:[3]) „Es gibt keine alexandrinische Schrift, die so geeignet wäre wie die unsrige, die Lehre des neuen Testamentes in diesem Punkte (nämlich in bezug auf die Opferaussagen) aufzuhellen." Und auch E. Riggenbach[4]) beruft sich für seine These, „daß die Idee des Opfers und des stellvertretenden Strafleidens im späteren Judentum ineinander übergingen", vor allem auf zwei Stellen des vierten Makkabäerbuches, 6, 28 f. und 17, 22. Dieselben sind in der Tat von einer solchen Wichtigkeit, daß sie eine nähere Besprechung erfordern. In der ersten fleht Eleazaros, der heldenmütige Greis, unter den gräßlichsten Martern, bevor er um des

1) Vergl. Deißmann bei Kautzsch II, S. 151. 2) Vergl. oben S. 97.
3) Kritische Geschichte des Urchristentums, 1831 I S. 196.
4) Die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus, Stuttgart 1897. S. 14 f.

Gesetzes willen den Tod erleidet, Gott an v. 28: *ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ περὶ αὐτῶν*[1] *δίκῃ* v. 29 *καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸν ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν*. Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir es hier im Unterschied von 2. Makk. 6, 31, wo der Tod des Eleazar nur als glänzendes Tugendbeispiel gewertet wird, und 2. Makk. 7, 37 f., wo der Tod der sieben Brüder als ein stellvertretendes Strafleiden Mitschuldiger erscheint, mit dem weitergehenden Gedanken vom stellvertretenden Strafleiden der Gerechten zu tun haben.[2]) Wenn gesagt wird, Gott möge sich an der Strafe, die sie um[3]) die anderen erdulden, genügen lassen, so ist der Straferlaß damit nicht als juristische Notwendigkeit gefaßt, sondern als Gnadenerweis dessen, der das Maß der Strafe selber bestimmt und es auf die Bitte der stellvertretend Leidenden hin für voll erklärt. Darauf zielt auch wohl die Bemerkung Deißmanns in der zuletzt zitierten Anmerkung: „man sieht auch hier, daß der ganze Gedanke nicht als ein starrer dogmatischer Lehrsatz entstanden, sondern entscheidend bestimmt ist durch die geheimnisvolle und kühne Intuition des religiösen Pathos.“[4]) Das ist übrigens nur die eine Seite der Sache. Die andere unterstreicht Köberle,[5]) wenn er zu der „außerordentlich pathetischen Form“, in der diese Gedanken auftauchen, bemerkt: „Sie sind nicht ein Erzeugnis ruhiger ernster Überlegung, kein Versuch, das unerklärlich schreckliche Geschick der Frommen zu deuten, sondern sie sind vor allem der Absicht entsprungen, die Märtyrer zu preisen und möglichst großartig Klingendes ihnen nachzurühmen. Zudem bleiben sie ganz und gar auf die augenblickliche Situation beschränkt; irgendwelche prinzipielle Verwertung für die Erlösungshoffnung findet sich nicht.“

Die in unserem Zusammenhang wichtigste Frage ist nun die, ob und in wieweit in den betreffenden Aussagen eine Kombination des stellvertretenden Strafleidens mit dem Opfer stattfindet. Es handelt sich dabei vor allem um die Übersetzung der Ausdrücke *καθάρσιον* und *ἀντίψυχον*. Deißmann gibt sie durch „Läuterung“ und „Ersatz für ihre Seele“ wieder, während Riggenbach a. a. O. von „Reinigungs- und Ersatzopfer“ redet.[6]) Was nun zunächst den Terminus *ἀντίψυχον* anbetrifft, so wird sich über seine Beziehung zum Opfer schwerlich etwas ausmachen lassen, da er sonst nicht vorkommt. *καθάρσιον* findet sich dagegen in der Tat als substan-

1) Nämlich der Glieder des Volkes, Deißmann bei Kautzsch II S. 160 Anm. i.

2) Vergl. auch die Bemerkungen Deißmanns bei Kautzsch II S. 160 Anm. k.

3) Nähert sich *περί* hier der Bedeutung von *ἀντί*?

4) Nach G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu, Tübingen 1901, S. 129, haben wir es dagegen „hier bereits mit einer Art Lehrsatz zu tun“.

5) Sünde und Gnade S. 593.

6) Vergl. für diese Fassung auch Fritzsche S. 327.

tiviertes Adjektivum im Sinne von „Reinigungsopfer", wobei die Ergänzung von θῦμα oder ἱερεῖον durch den Zusammenhang überflüssig wird.[1]) Es bezeichnet aber auch außerdem alles, was als Mittel ritueller Reinigung dient, vergl. z. B. καθάρσιον πῦρ,[2]) ferner καθάρσια im allgemeinsten Sinne = kultische Reinigungshandlungen.[3]) Demnach läge es wohl am nächsten, an unserer Stelle zu übersetzen: „zu einem sie reinigenden (Blut) mache mein Blut." Damit wäre also ohne Frage das Blut des Eleazar an dieser Stelle in bezug auf seine reinigende Kraft mit dem Opferblut in Parallele gesetzt. Vergl. auch den kultischen Klang in den Worten der Brüder 13, 1: Ἑαυτούς . . . . τῷ θεῷ ἀφιερώσωμεν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας τῷ δόντι τὰς ψυχάς, vergl. auch ἁγιασθέντες διὰ θεόν 17, 20. Auch in dem Urteil über die Leistung der Märtyrer 17, 22 liegt der Gedanke ans Opfer sehr nahe, zwar noch nicht, wenn es heißt: ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας,[4]) wohl aber, wenn fortgefahren wird: καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν.[5]) Nach alledem werden von unserem Verfasser tatsächlich eine Reihe kultischer Termini auf das stellvertretende Strafleiden der Gerechten angewendet, wenn es auch nirgends direkt und unzweifelhaft als Opfer bezeichnet wird. Aber die Frage ist wieder die, was eigentlich bei dieser Vergleichung als tertium comparationis zu gelten hat. Nach allen sonstigen Analogien kommt man damit aus, wenn man den reinigenden und sühnenden Charakter in beiden Geschehnissen als das die Übertragung der Termini begründende Gemeinsame annimmt. Aus diesen Stellen dagegen den Schluß zu ziehen, daß man im späteren Judentum das kultische Tieropfer als stellvertretendes Strafleiden aufgefaßt habe, ist doch sehr gewagt. Gäbe es unanfechtbare Belege für das Vorhandensein dieser Vorstellung in gleichzeitigen Aussagen über das Opfer selbst, so würde man sie gewiß auch hier wiederfinden. Da wir aber derartige Aussagen bis jetzt noch nicht entdeckt haben, werden wir gut tun, sie nicht aus diesen beiden Stellen heraus zu postulieren.

Wirft man schließlich noch die Frage auf, worin denn nun die sühnende Wirkung des stellvertretenden Strafleidens zutage trete, so ist mit 17, 20 f. zu antworten: τῷ δι αὐτοὺς τὸ ἔθνος ἡμῶν τοὺς πολεμίους μὴ ἐπικρατῆσαι καὶ τὸν τύραννον τιμωρηθῆναι καὶ τὴν

1) Vergl. Fritzsche S. 327.

2) Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, 2. Aufl. S. 144.

3) Philo, de spec. leg. I III M II 229,

4) D. h. nach Deißmann für [die durch] die Sünde [befleckte Seele] des Volkes.

5) Zum Verständnis der Fortsetzung vergl. die Rekonstruktion des ursprünglichen Zusammenhangs durch Deißmann bei Kautzsch II S. 174. Danach ist 18, 4—6a unmittelbar an 17, 18—22 anzuschließen.

πατρίδα καθαρισθῆναι; vergl. auch 1, 11: αἴτιοι κατέστησαν τοῦ καταλυθῆναι τὴν κατὰ τοῦ ἔθνους τυραννίδα νικήσαντες τὸν τύραννον τῇ ὑπομονῇ, ὥστε καθαρισθῆναι δι' αὐτῶν τὴν πατρίδα. Ob das zweimalige καθαρισθῆναι hier doppelsinnig gebraucht ist im Sinne von „läutern", wie Deißmann[1]) meint, erscheint doch fraglich. Der von uns schon verschiedentlich in derartigen Zusammenhängen beobachtete Sprachgebrauch von καθαρίζειν = durch Wegschaffen reinigen[2]) ist auch hier durch den Kontext unmittelbar nahe gelegt.

Während im 4. Makkabäerbuch trotz eines deutlichen Zurücktretens des kultischen Opfers bei hochgesteigertem Enthusiasmus für das Gesetz noch nicht das Bedürfnis empfunden wird, den Wert des Gesetzes durch allegorische Deutungen in die richtige Beleuchtung zu rücken,[3]) wird dieses nachmals von Philo mit sonst unerreichter Virtuosität gehandhabte apologetische Universalmittel im sogenannten Aristeasbrief[4]) schon mit voller Bewußtheit zur Anwendung gebracht, sowohl in bezug auf die Speisegesetze als auf die Opfervorschriften. Zwar ist auch vom Opferkult die Rede, ohne daß er gleich „ethisch" umgedeutet würde. So bedankt sich der Hohepriester Eleazar in seinem Briefe an den König Ptolemaios für die von diesem nach Jerusalem geschickten Weihegeschenke und die Silbertalente zur Darbringung von Opfern (42) und berichtet, daß man daraufhin sofort für ihn, seine Schwester (die Königin) und seine Freunde Opfer dargebracht habe unter dem Gebet des ganzen Volkes für die glückliche Regierung des Königs und das gute Gelingen der Übersetzung des heiligen Gesetzes (15). Ja, 87—95 findet sich eine ausführliche Beschreibung des Opferdienstes zu Jerusalem im Stil des Panegyrikers, deren Einzelheiten aber lediglich unter topographischen und ritualtechnischen Gesichtspunkten interessant sind. Für unseren Zweck konstatieren wir nur, daß der vorschriftsmäßige Vollzug des Opferdienstes dem Verfasser als etwas außerordentlich Wertvolles erscheint.

Gleichwohl aber haben die Gesetzesbestimmungen einen tieferen Sinn. Nachdem der Hohepriester den jüdischen Gelehrten, die er zu Ptolemaios nach Alexandria schickt, vor ihrer Abreise auf ihre Fragen eine eingehende symbolische Erklärung der Reinheitsgesetze gegeben hat (142—169), die in dem Satze gipfelt: περὶ βρωτῶν οὖν καὶ τῶν ἀκαθάρτων ἑρπετῶν καὶ κνωδάλων ὁ πᾶς λόγος ἀνατείνει πρὸς δικαιοσύνην καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων συναναστροφὴν δικαίαν (169), kommt er auch auf die Opfer zu sprechen (170): καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν προσφερομένων ἔλεγε μόσχων τε καὶ κριῶν καὶ χιμάρων, ὅτι

1) Bei Kautzsch II S. 17 Anm. i. 2) Vergl. z. B. I. Makk. 13, 47.

3) Vergl. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift: Über die Herrschaft der Vernunft S. 65ff.

4) Im Folgenden zitiert nach der Ausgabe von Wendland. Leipzig 1900.

δεῖ ταῦτα ἐκ βουκολίων καὶ ποιμνίων λαμβάνοντας ἥμερα θυσιάζειν καὶ μηθὲν ἄγριον, ὅπως οἱ προσφέροντες τὰς θυσίας μηθὲν[1] ὑπερήφανον ἑαυτοῖς συνιστορῶσι, σημειώσει κεχρημένοι τοῦ διατάξαντος. τῆς γὰρ ἑαυτοῦ ψυχῆς τοῦ παντὸς τρόπου προσφορὰν ποιεῖται ὁ τὴν θυσίαν προσάγων. Diesen letzten Satz, daß der Opfernde „seine ganze Seelenrichtung[2]) darbringt", könnte man als Überschrift über die gesamte Opferanschauung Philos setzen. Interessant ist, daß die Hingabe der Seele direkt als προσφορά bezeichnet wird. So wenig übrigens von dem hier eingenommenen Standpunkt aus irgendwie polemisch gegen den Opferdienst vorgegangen wird, so hat er doch eine relative Entwertung der Kultusfrömmigkeit im Gefolge. Als der König in einem der Tischgespräche[3]) dem 10. der Gesandten die Frage vorlegt: τί μεγιστόν ἐστι δόξης; erhält er die Antwort: τὸ τιμᾶν τὸν θεόν· τοῦτο δ' ἐστὶν οὐ δώροις οὐδὲ θυσίαις ἀλλὰ ψυχῆς καθαρότητι καὶ διαλήψεως ὁσίας, καθὼς ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντα κατασκευάζεται καὶ διοικεῖται κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν (239). Höchst bezeichnend ist es, wie bei dieser Umdeutung des Opfers die scharfe Empfindung für die Reaktion Gottes gegen die Sünde abgestumpft wird. Es gibt keinen schlagenderen Beleg für diese Beobachtung als den nackten Satz aus 254: γινώσκειν δὲ δεῖ διότι θεὸς τὸν πάντα κόσμον διοικεῖ μετ' εὐμενείας καὶ χωρὶς ὀργῆς ἁπάσης. Ganz derselbe Erweichungsprozeß wird uns bei Philo entgegentreten, dessen Opferanschauung sich als eine überaus reiche Ausführung der von Aristeas inaugurierten Betrachtungsweise charakterisieren läßt.

Eine erschöpfende Darstellung der Opferanschauung Philos gibt es noch nicht. Das erklärt sich nicht nur aus den mit der Lektüre seiner Schriften verbundenen sprachlichen Schwierigkeiten,[4]) sondern vor allem aus dem Umstand, das man „Philo fast immer nur nach der philosophischen Seite gewürdigt" hat.[5]) Es ist wohl Treitel gewesen, der zuerst gegenüber dieser vorwiegend dogmatisch interessierten Erforschung der literarischen Hinterlassenschaft des einsamen Alexandriners die Erschließung seiner übrigen Gedankenwelt als die gegenwärtig in Angriff zu nehmende Aufgabe hingestellt hat.[6]) Bousset hat denn auch im bewußten Gegensatz

1) Vergl. a. a. O. S. XXIX.

2) Deißmann hat Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Übersetzung Wendlands.

3) Vergl. die Charakteristik derselben durch Wendland bei Kautzsch, Pseudepigraphen S. 2f.

4) Inzwischen ist als I. Bd. der von L. Cohn herausgegebenen Schriften der Jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung eine Verdeutschung der Werke Philos angekündigt und der 1. Teil derselben bereits erschienen, Breslau 1909.

5) Bousset S. 503 Anm. 1. Zeller beschränkt sich in seiner klassischen Darstellung, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung III 2, 4. Aufl. S. 385—467 ausdrücklich auf die philosophische Seite des Gegenstandes; vgl. S. 261.

6) Vgl. Treitel, Die religions- und kulturgeschichtliche Stellung Philos, St. u. Kr. 1904 S. 380—401, vgl. bes. S. 382.

zu dieser einseitigen Behandlung der „Religionsphilosophie“ Philos der Frömmigkeit Philos ein ganzes interessantes und lehrreiches Kapitel gewidmet.[1]) Aber auch in dieser zusammenfassenden Würdigung findet sich über Philos Stellung zum Opfer kein Wort. Die meiste Auskunft über diesen Punkt erhält man, abgesehen von gelegentlichen Angaben z. B. in den Anmerkungen des 2. Bandes von Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, immer noch bei Gfrörer, Philo 1. Bd. 1831 S. 464ff..[2]) Aber auch diese Materialien sind zu fragmentarisch und nicht genug durchgearbeitet, um eine ausreichende Vorstellung von dem wirklichen Tatbestande zu geben. Diese Lücke auszufüllen, ist der Zweck der folgenden Untersuchung. Zwar den von Wendland[3]) ausgesprochenen Wunsch nach Erforschung der Frage, „ob der philonische Opferzyklus in allen seinen Einzelheiten in der jerusalemischen oder alexandrinischen Praxis so ausgeübt wurde oder etwa teilweise nur ideal ist“, will sie nicht erfüllen; denn abgesehen vom Mangel der dazu erforderlichen Vertrautheit mit der Geschichte des jüdischen Kultus, haben die Aussagen Philos über das Opfer im Zusammenhang unserer Hauptaufgabe nur insoweit Interesse, als sie nicht nur eine Fundgrube für archäologische Erkenntnisse[4]) sind, sondern in ihnen die Opferanschauung des Verfassers sich ausspricht. Und auch da kann es sich nicht darum handeln, die ganze Masse des Stoffes gleichmäßig mitzuteilen. Vielmehr ist bei der Fülle gleichartiger Formulierungen eine Beschränkung der ausführlich mitgeteilten Zitate auf die am meisten charakteristischen geboten, wenn nicht die Übersicht erschwert und die Einsicht verdunkelt werden soll.

Als Ausgangspunkt der Darstellung empfehlen sich naturgemäß die Ausführungen Philos im ersten Buch seiner Schrift de specialibus legibus, vor allem das Kapitel de victimis.[5]) Man braucht die-

1) S. 503 – 524.

2) Inzwischen hat H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum Leipzig 1909 S. 12f eine geschickte Aneinanderreihung von Philozitaten über die Symbolik des Opferdienstes gegeben, insofern sie die Forderung der Selbstreinigung illustriert. Vgl. auch die Mitteilungen E. Riggenbachs über den Versöhnungstag bei Philo, Bibelglaube und Bibelforschung, Neukirchen 1909 S. 62f und die Bemerkungen von G. Hoennicke, Das Judenchristentum usw. S. 61f. zu Philos „Ansichten über den Opferkultus“.

3) Neu entdeckte Fragmente Philos 1891 S. VI.

4) Wesentlich unter diesem Gesichtspunkt werden die Aussagen Philos über das Opfer bei B. Ritter, Philo und die Halacha S. 107 - 114 behandelt, wo auf der letzten Seite Anm. 2 eine andere Abhandlung in Aussicht gestellt wird, die das Nähere über Philos „Auffassung der Opfer im Allgemeinen und seine Symbolisierung der einzelnen Opferhandlungen sowie über seine Auffassung der Feste“ bringen sollte. Dieselbe ist aber meines Wissens nicht erschienen.

5) In der Ausgabe von Cohn u. Wendland ed. minor Bd. V S. 32—53. Nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert, wobei aber zugleich die Seitenzahlen der Mangeyschen Ausgabe mitangegeben sind.

selben nur flüchtig durchzusehen, um zu bemerken, daß der Verfasser von seiner Grundüberzeugung: *σχεδὸν τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται* de Josepho 28 M. II 46[1]) auch bei der Behandlung der Opferthora sehr ausgiebigen Gebrauch macht. Die dabei eingeschlagene Methode und der leitende Gesichtspunkt wird am deutlichsten heraustreten, wenn wir im Anschluß an den Gang seiner eigenen Darstellung in dem Kapitel de victimis unter ständiger Zuziehung der Parallelen aus den übrigen Schriften ein farbentreues Bild seiner Opferanschauung zu gewinnen suchen.

Er handelt dort zunächst *περὶ τῶν ζώων τῶν εἰς τὰς ἱερουργίας* und weiß genau die Gründe ihrer Auswahl anzugeben. Dann kommt er auf die peinliche Sorgfalt zu sprechen, mit der auf die absolute körperliche Tadellosigkeit[2]) gehalten wird. Da setzt zum erstenmal und sofort in höchst bezeichnender Weise die symbolische Umdeutung ein: *τὸ δ' ἀκριβὲς καὶ περιττὸν τῆς ἐξετάσεως οὐχ ἕνεκα τῶν καταθυομένων ἀλλὰ τοῦ περὶ τοὺς καταθύοντας ἀνυπαιτίου γίνεται. βούλεται γὰρ αὐτοὺς ἀναδιδάξαι διὰ συμβόλων, ὁπότε προσέρχοιντο βωμοῖς ἢ εὐξόμενοι ἢ εὐχαριστήσοντες, μηδὲν ἀρρώστημα ἢ νόσημα ἢ πάθος ἐπιφέρεσθαι τῇ ψυχῇ, πειρᾶσθαι δ' ὅλην δι' ὅλων ἀκηλίδωτον ἁγιάζειν, ὡς ἰδόντα μὴ ἀποστραφῆναι θεόν.*[3]) Nach diesem allegorischen Intermezzo biegt die Betrachtung wieder in die Auseinandersetzung der Opfervorschriften als solcher ein. Von den gemeinsamen Opfern *ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ ἔθνους, εἰ δὲ δεῖ τ' ἀληθὲς εἰπεῖν ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους*[4]) werden die

---

1) Vgl. de spec. leg. III 178 M, II 329: *τὰ πλεῖστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις . . . σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀῤῥήτων* PRE[3], Bd. 15, S. 360.

2) *πάντα δ' ὁλόκληρα, περὶ μηδὲν μέρος κηραίνοντα τοῦ σώματος, ὅλα δι' ὅλων ἀσινῆ, μώμων ἀμέτοχα* 166 M II 238.

3) 167 M II 238; vergl. de agricultura 130 M I 320. Genau dieselbe Auffassung findet sich de sacrificantibus 259f. M II 252 ausgesprochen. Ganz analog wird in dem Abschnitt de sacerdot. die Vorschrift: *παντελῆ καὶ ὁλόκληρον εἶναι τὸν ἱερέα* umgedeutet. Nach genauer Mitteilung der Einzelheiten heißt es: *ἃ μοι δοκεῖ πάντα σύμβολα τῆς περὶ ψυχὴν εἶναι τελειότητος* de spec. leg. I 80f. M II 225; vergl. Grünbaum, Die Priestergesetze bei Flavius Josephus. Eine Parallele zu Bibel und Tradition S. 31 Anm. 1. In diesen Zusammenhang gehört es auch, wenn quis rer. div. heres 105 M I 487, wo von *ψυχή, λόγος* und *αἴσθησις* die Rede ist, im Relativsatz fortgefahren wird: *ἃ συμβολικῶς δάμαλις, κριός, αἴξ ἐν ἱεραῖς γραφαῖς ὠνομάσθησαν* (Gen. 15. 9). Etwas ausführlicher kehrt dieselbe Auslegung wieder in derselben Schrift 125ff. M II 490f., wo auch die beiden Taubenarten allegorisiert werden: *πρὸς δὲ τούτοις „τρυγόνα καὶ περιστερὰν“* (Gen, 15, 9), *τήν τε θείαν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν.* Vergl. die folgende in ihrer Art ganz geistreiche Begründung dieses exegetischen Fündleins

4) Diese Erweiterung läßt sich noch öfters beobachten, z. B. de vita Mosis I 149 M 104, wo das *ἱερᾶσθαι* bezeichnenderweise sofort als *ποιεῖσθαι εὐχάς* gefaßt wird; ferner de spec. leg. II (de septen.) 162. 167 M II 294, wo von den *εὐχαὶ καὶ ἑορταὶ καὶ ἀπαρχαὶ ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων* die Rede ist, endlich de spec. leg I (de sacerdot.) 97 M II 227, wo es heißt: *ὁ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἀρχι-*

privaten unterschieden: *αἱ δ' ὑπὲρ τῶν ἱερουργεῖν ἀξιούντων.*[1]) Zuerst wird die *θαυμαστή . . . τάξις* der ersteren besprochen, d. h. es wird nacheinander das Opfermaterial, so wie es bei den verschiedenen Gelegenheiten: *καθ' ἑκάστην ἡμέραν, ταῖς ἑβδόμαις, νουμηνίαις καὶ ἱερομηνίαις, νηστείαις, τρισὶ καιροῖς ἑορτῶν* zur Verwendung kommt, nach Zahl und Art durchgegangen. Dabei begnügt sich der Verfasser freilich keineswegs mit bloßer Reproduktion der gesetzlichen Vorschriften. Vielmehr kommt es ihm offensichtlich darauf an, die betreffenden Anordnungen dadurch ihres rein statutarischen Charakters zu entkleiden, daß er ihnen allerlei sinnvolle Motivierungen unterlegt. Z. B. sagt er von dem täglich morgens und abends darzubringenden Thamid: *ὑπὲρ εὐχαριστίας ἑκάτερον, τὸν μὲν ὑπὲρ τῶν μεθ' ἡμέραν, τὸν δ' ὑπὲρ τῶν νύκτωρ εὐεργεσιῶν, ἃς ἀπαύστως καὶ ἀδιαστάτως ὁ θεὸς τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων*(!) *χορηγεῖ.*[2]) Oder er macht zu den das Thamid begleitenden Räucherungen innerhalb des Vorhangs folgende von ihm selber jedenfalls als geistreich empfundene Anmerkung: *ὡς εἶναι τὰ μὲν ἔναιμα εὐχαριστίαν ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἐναίμων, τὰ δὲ θυμιάματα ὑπὲρ τοῦ ἡγεμονικοῦ, τοῦ ἐν ἡμῖν λογικοῦ πνεύματος, ὅπερ ἐμορφώθη πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν εἰκόνος θείας*[3]). Aus dieser Tendenz heraus ist es auch zu verstehen, wenn er die Zahlen der Neumondopfer mit dem Mondumlauf und seinen Veränderungen in Beziehung setzt[4]) oder den Terminus *σωτήριον* gewählt sein läßt *διὰ τὸ τὰς τροφὰς ἀνθρώποις ἐκ πολλῶν καὶ παντοδαπῶν διασεσῶσθαι.*[5]) Bei alledem handelt es sich in diesen Ausführungen noch lediglich um den Wortsinn der Gesetze, so wie Philo ihn sich auslegt, und nicht schon um eine bewußte Umdeutung.[6]) Wie sehr gleichwohl derartige Gedankenreihen im Hintergrunde liegen, sieht man deutlich an der Art, in der Philo den Versöhnungstag (*νηστεία*) und die zweite Gruppe der an ihm dargebrachten Opfer charakteri-

---

ερεὺς οὐ μόνον ὑπέρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος, πυρὸς τάς τε εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας ποιεῖται, τὸν κόσμον, ὅπερ ἐστὶν ταῖς ἀληθείαις, ἑαυτοῦ πατρίδα εἶναι νομίζων.

1) 168 M II 238f.

2) 169 M II 239. Vergl. auch quis rer. div. heres 174 M I 497.

3) 171 M II 239. Dagegen erscheint das Rauchwerk quis rer. div. heres 199 M I 501 in seiner Ex. 30, 34f. vorgeschriebenen Zusammensetzung, deren vier Bestandteile auf die *στοιχεῖα* (Elemente) gedeutet werden, als Symbol des *κόσμος*, der auf diese Weise seinem Schöpfer dankt, *ἵνα λόγῳ μὲν ἡ μυρεψικὴ τέχνη κατασκευασθεῖσα σύνθεσις ἐκθυμιᾶται, ἔργῳ δὲ ὁ θεῖος σοφίᾳ δημιουργηθεὶς κόσμος ἅπας ἀναφέρηται πρωὶ καὶ δειλινῆς ὁλοκαυτούμενος.* 4) 177ff. 5) 184.

6) Nur bei der Besprechung der Schaubrote blickt der geheime Sinn der Vorschrift einmal durch, wenn neben der naturphilosophischen Erklärung noch gesagt wird: *αἰνίττονται δὲ καὶ τὴν ὠφελιμωτάτην τῶν ἀρετῶν ἐγκράτειαν* 173, eine Betrachtungsweise, die dann auch auf die zu den Broten gefügten Weihrauch- und Salzspenden angewandt wird.

siert. Einerseits ist er ein Fest, daher die Festopfer; andererseits findet eine *κάθαρσις καὶ φυγὴ ἁμαρτημάτων* statt, *ἐφ' οἷς ἀμνηστία δέδοται χάρισι τοῦ ἵλεω θεοῦ μετάνοιαν ἐν ἴσῳ τῷ μηδὲ ἁμαρτάνειν τετιμηκότος*[1]), daher die Reinigungsopfer, zu denen auch der Sündenbock gerechnet wird, in betreff dessen die Bestimmung lautet: *τὸν δ' ἕτερον εἰς ἀτριβῆ καὶ ἄβατον ἐρημίαν ἐκπέμπειν ἐφ' ἑαυτῷ κομίζοντα τὰς ὑπὲρ τῶν πλημμεληθέντων ἀράς, οἱ μεταβολαῖς ταῖς πρὸς τὸ βέλτιον ἐκαθάρθησαν εὐνομίᾳ καινῇ παλαιὰν ἀνομίαν ἐκνιψάμενοι.*[2]) Hier tritt die kultische Sühne völlig zurück hinter der menschlichen Sinnesänderung. Aber beides, Opferhandlung und die Reinigung der Seele, werden nur unverbunden nebeneinander gestellt, ohne daß die letztere mit Hilfe der Allegorie aus der ersteren als deren eigentlicher tieferer Sinn herausgeheimnißt würde. Der ganze Abschnitt schließt mit den Worten: *Αἱ μὲν οὖν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους ἢ κυριώτερον εἰπεῖν ὑπὲρ παντὸς ἀνθρώπων γένους κοιναὶ καὶ ὁλόκαυτοι*[3]) *θυσίαι κατ' ἐμὴν δύναμιν εἴρηνται.*[4])

Man sollte demnach erwarten, daß jetzt in analoger Weise die privaten Opfer besprochen würden. Das geschieht aber nicht, sondern es wird anhangsweise noch die Frage erörtert, warum die täglichen Festbrandopfer von der Darbringung eines Sündopferwidders, *ὃς καλεῖται μὲν περὶ ἁμαρτίας, καταθύεται δὲ εἰς ἁμαρτημάτων ἄφεσιν,* begleitet werden. Zwei Gründe werden dafür geltend gemacht. Erstens sei die wahre Festfreude, die als *φρόνησις . . . ἐνιδρυμένη ψυχῇ βεβαίως* definiert wird, nicht möglich *ἄνευ θεραπείας ἁμαρτημάτων καὶ παθῶν ἐκτομῆς,* wie es denn auch widersinnig sei, *ἕκαστον μὲν τῶν ὁλοκαυτουμένων ἀσινὲς καὶ ἀβλαβὲς ἀνευρισκόμενον καθιεροῦσθαι, τὴν δὲ τοῦ θύοντος διάνοιαν μὴ οὐ κεκαθάρθαι πάντα τρόπον καὶ πεφαιδρύνθαι λουτροῖς καὶ περιρραντηρίοις χρησαμένην, ἅπερ ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος δι' ὑγιαινόντων καὶ ἀδιαφθόρων ὥτων ψυχαῖς φιλοθέοις ἐπαντλεῖ*[5]). Zweitens aber dient das Sündopfer an den Festen als Mittel, um an das *μὴ ἁμαρτάνειν* zu erinnern, was bei diesen Gelegenheiten mit ihren Versuchungen zu sinnlichen Genüssen besonders nötig ist. Und zwar erweist sich dies Mittel als besonders wirksam: *ὁ γὰρ ἀμνηστίαν ἐφ' οἷς ἥμαρτεν αἰτούμενος οὐχ οὕτως ἐστὶ κακοδαίμων, ὥστ' ἐν ᾧ χρόνῳ παλαιῶν ἀδικημάτων αἰτεῖται λύσιν ἕτερα καινοτομεῖν.*[6])

Auf diesen Nachtrag zu den Ausführungen über die gemeinsamen Opfer folgt nun aber keine Silbe mehr über die privaten

1) 187. 2) 188.

3) Die in dieser Beifügung liegende Ungenauigkeit — es ist ja sowohl von dem Sündopferwidder des Versöhnungstages als auch von den Heilsopfern die Rede gewesen — ist wohl durch die im Folgenden beabsichtigte Gegenüberstellung der Festbrandopfer und des sie begleitenden Sündopferwidders veranlaßt.

4) 190. 5) 191. 6) 193.

Opfer, die an zweiter Stelle behandelt werden sollten[1]), sondern die Erörterung geht unmittelbar über zu einer eingehenden Behandlung der verschiedenen Opferarten. Und zwar setzt dieser Abschnitt ein mit folgender charakteristischer Reflexion über die erste Entstehung des Opferbrauchs, die dazu dienen soll, die vom Gesetzgeber gemachte Dreiteilung der Opfer: *τὸ ὁλόκαυτον, τὸ σωτήριον* und *τὸ περὶ ἁμαρτίας* als sachgemäß zu rechtfertigen: *εἰ γὰρ βούλοιτό τις ἐξετάζειν ἀκριβῶς τὰς αἰτίας, ὧν ἕνεκα τοῖς πρώτοις ἔδοξεν ἀνθρώποις ἐπὶ τὰς διὰ θυσιῶν εὐχαριστίας καὶ ὁμοῦ λιτὰς ἐλθεῖν, εὑρήσει δύο τὰς ἀνωτάτω· μίαν μὲν τὴν πρὸς θεὸν τιμήν, τὴν ἄνευ τινὸς ἑτέρου δι' αὐτὸν μόνον γινομένην ὡς ἀναγκαῖον ⟨καὶ⟩ καλόν, ἑτέραν δὲ τὴν τῶν θυόντων προηγουμένην ὠφέλειαν· διττὴ δ' ἐστίν, ἡ μὲν ἐπὶ μετουσίᾳ ἀγαθῶν, ἡ δὲ ἐπὶ κακῶν ἀπαλλαγῇ· τῇ* (sc. *αἰτίᾳ*) *μὲν οὖν κατὰ θεὸν καὶ δι' αὐτὸν μόνον γινομένῃ προσήκουσαν ὁ νόμος ἀπένειμε θυσίαν τὴν ὁλόκαυτον, ὁλοκλήρῳ καὶ παντελεῖ μηδὲν ἐπιφερομένῃ τῆς θνητῆς φιλαυτίας ὁλόκληρον καὶ παντελῆ· τὴν δὲ χάριν ἀνθρώπων, ἐπειδὴ διαίρεσιν ἐπεδέχετο ἡ δόξα, καὶ αὐτὸς διεῖλε, κατὰ μὲν τὴν μετουσίαν τῶν ἀγαθῶν ὁρίσας θυσίαν, ἣν ὠνόμασε σωτήριον, τῇ δὲ φυγῇ τῶν κακῶν ἀπονείμας τὴν περὶ ἁμαρτίας. ὡς τρεῖς εἶναι δεόντως ἐπὶ τρισί, τὴν μὲν ὁλόκαυτον δι' αὐτὸν μόνον τὸν θεόν, ὃν καλὸν τιμᾶσθαι, μὴ δι' ἕτερον, τὰς δὲ ἄλλας δι' ἡμᾶς, τὴν μὲν σωτήριον ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ βελτιώσει τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, τὴν δὲ περὶ ἁμαρτίας ἐπὶ θεραπείᾳ, ὧν ἐπλημμέλησεν ἡ ψυχή.*[2]) In dieser Reihenfolge werden nun die auf die drei Opferarten bezüglichen einzelnen Gesetzesbestimmungen durchgegangen.

Ἀρίστη δ' ἐστὶν ἡ ὁλόκαυτος.[3]) Zunächst erfolgt die Beschreibung der *ῥητὴ πρόσταξις*, d. h. der Anordnung nach ihrem wörtlichen Verstand.[4]) Dann aber wird fortgefahren: *μηνύεται δὲ καὶ νοῦς ἕτερος αἰνιγματώδη λόγον ἔχων τὸν διὰ συμβόλων. σύμβολα δ' ἐστὶ τὰ λεχθέντα φανερὰ ἀδήλων καὶ ἀφανῶν.* Diese geheimnisvolle Symbolik wird nun an verschiedenen Punkten nachgewiesen. Das männliche Opfertier beim Brandopfer stellt den *νοῦς* dar, *ὃς ἄμωμος ὢν καὶ καθαρθεὶς καθάρσεσι ταῖς ἀρετῆς τελείαις αὐτός ἐστιν ἡ εὐαγεστάτη θυσία καὶ ὅλη δι' ὅλων εὐάρεστος θεῷ.*[5]) Die auf den Kopf des Tieres gelegten Hände figurieren als *δεῖγμα σαφέστατον . . . . πράξεων ἀνυπαιτίων καὶ βίου μηδὲν ἐπιφερομένου τῶν εἰς κατηγορίαν ἀλλὰ τοῖς τῆς φύσεως νόμοις καὶ*

1) Vielleicht erklärt sich dieses Fehlen einfach daraus, daß hier das in der Philo-Ausgabe von Cohn-Wendland ed. minor Bd. V S. 35 u. —39 u. in den Mangeyschen Text eingeschobene Fragment aus der Handschrift Laur. LXXXV, 10 (zuerst abgedruckt bei Wendland: Neu entdeckte Fragmente Philos S. 8—14) gerade abbricht. Vermutlich folgten hier ursprünglich die Ausführungen, die man jetzt an dieser Stelle vermißt. 2) 195—197 M 240f. 3) 198. 4) 200.

5) 201. M. II. 241. Zu der hier hervortretenden Psychologie Philos, nach der von den beiden Bestandteilen der menschlichen Seele das *λογικόν* männlichen Ge-

θεσμοῖς συνᾴδουσιν.[1]) Diese Auffassung der Handauflegung als Ausdruck des reinen Gewissens des Opfernden inbezug auf seinen Lebenswandel wird im Folgenden noch weiter ausgeführt.[2]) Die Blutsprengung rings (*κύκλῳ*) um den Altar symbolisiert die *ψυχικὴ σπονδή. ψυχῆς γὰρ κυρίως εἰπεῖν ἐστί σπονδὴ τὸ αἷμα.*[3]) Wie das gemeint ist, zeigt die Fortsetzung: *συμβολικῶς οὖν ἀναδιδάσκει τὴν διάνοιαν ὅλην δι' ὅλων ἐν κύκλῳ χορεύουσαν ἐν πάσαις ἰδέαις λόγων καὶ βουλευμάτων καὶ ἔργων ἐπιδείκνυσθαι τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἀρέσκειαν.*[4]) Auch das Abwaschen des Unterleibs beim Opfertier hat seinen symbolischen Sinn: *διὰ μὲν γὰρ τῆς κοιλίας αἰνίττεται τὴν ἐπιθυμίαν, ἣν ἐκνίπτεσθαι συμφέρουν κηλίδων καὶ μιασμάτων καὶ μέθης καὶ παροινίας μεστήν, κακὸν βλαβερώτατον ἐπὶ λύμῃ τοῦ βίου τῶν ἀνθρώπων συγκροτούμενόν τε καὶ συνασκούμενον.*[5]) Entsprechend bedeutet das Abwaschen der Füße *τὸ μηκέτι βαίνειν ἐπὶ γῆς, ἀλλ' αἰθεροβατεῖν· ἡ γὰρ τοῦ φιλοθέου ψυχὴ πρὸς ἀλήθειαν ἀπὸ γῆς ἄνω πρὸς οὐρανὸν πηδᾷ καὶ πτερωθεῖσα μετεωροπολεῖ,* um sich einzugliedern in den von Gott geleiteten Reigen der Sonne, des Mondes und des heiligen und harmonischen Heeres der übrigen Sterne. Für die Zerteilung des Tieres in die einzelnen Glieder (*ἡ δὲ εἰς μέλη τοῦ ζῴου διανομή*) endlich führt er zunächst eine naturphilosophische Ausdeutung an, bringt dann aber als eigene tiefer eindringende Erklärung folgende Erwägungen vor. Die Seele, die das Seiende ehrt, um des Seienden selber willen, muß es mit Verstand und Vernunft (*λόγῳ*) ehren: *ὁ δὲ περὶ αὐτοῦ λόγος τομὴν ἐπιδέχεται καὶ διαίρεσιν καθ' ἑκάστην τῶν θείων δυνάμεων καὶ ἀρετῶν· ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός τέ ἐστι καὶ ποιητὴς καὶ γεννητὴς τῶν ὅλων καὶ προνοητικὸς ὧν ἐγέννησε, σωτὴρ τε καὶ εὐεργέτης, μακαριότητος καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως· ὧν ἕκαστον καὶ καθ' αὑτὸ ἰδίᾳ σεμνὸν καὶ ἐπαινετὸν καὶ μετὰ τῶν ὁμογενῶν ἐξεταζόμενον.*[6]) In ganz ähnlicher Weise erfordert das Gottdanken *περὶ γενέσεως κόσμου* eine Differenzierung der mannigfaltigen Welt in ihre einzelnen Teile. Dasselbe gilt vom Danken *περὶ ἀνθρώπων.* Ja, selbst wenn es sich *περὶ ἑνὸς ἀνδρός* handelt, heißt die Losung: *τέμε τῷ λόγῳ τὴν εὐχαριστίαν.*[7]) Eine von dieser recht verschiedene Er-

schlechts ist, *ὅπερ νοῦς καὶ λογισμὸς κεκλήρωται,* das *ἄλογον* dagegen weiblichen Geschlechts, *ὅπερ ἔλαχεν αἴσθησις, νοῦς δὲ αἰσθήσεως καθ' ὅλον γένος ἀμείνων* 201. M. II. 241, vergl. Siegfried, Philo von Alexandria S. 189f.

1) 202. M. II. 241. 2) Vergl. 203f. M. II. 241f. 3) 205.

4) 205 M. II. 242.

5) 206 M. II. 242. Vergl. auch de migr. Abrah. 67 M. I 446.

6) 209 M. II. 242.

7) 210f. M. II. 243. Unter den Gesichtspunkt des Dankes wird auch das Brandopfer bei der Priesterweihe Aarons und seiner Söhne gestellt, wenn es de vita Mosis II [III] 148 M. II 157 heißt: *τῶν δὲ κριῶν τὸν μὲν ἕτερον εἰς ὁλοκαύτωμα εὐχαριστήριον τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως, ἧς κατὰ τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστῳ μέρος μέτεστι καρπουμένῳ τὴν ἀπὸ τῶν στοιχείων ὠφέλειαν.* Dieser Nutzen von Erde, Wasser, Luft und Feuer wird dann des näheren ausgeführt.

klärung für das Zerlegen des Brandopfers in die einzelnen Stücke wird übrigens de sacrificiis Abelis et Caini 84 M. I 179 im Anschluß an die Stelle Lev. 1, 6 vorgetragen. Dort kommt die Betrachtung hinaus auf das Zerschnittenwerden der *ἀρετή* in ihre zusammenhängenden *εἴδη*: *φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία* und *δικαιοσύνη*.[1]) An einer anderen Stelle derselben Schrift wird in einer allegorischen Ausführung umgekehrt der Ton auf die Ungeteiltheit[2]) der Brandopfer gelegt, wenn von den *δυνάμεις ἀμιγεῖς κακίας ὅλων δι' ὅλων* gesagt wird: *αἱ ἐοικυῖαι ἀμερίστοις θυσίαις ὁλοκαυτώμασιν, ὧν ἐναργὲς παράδειγμα ὁ Ἰσαάκ, ὃν ἱερείου τρόπον ἀνάγειν προστέτακται, μηδενὸς πάθους φθοροποιοῦ μεμοιραμένον*.[3])

Dies „einleuchtende Musterbeispiel" eines Brandopfers, die Opferung Isaaks, wird de Abrahamo 167 ff. M. II 25 ff. in einer ebenso langen wie geschmacklosen[4]) Schilderung unter geflissentlicher Hervorhebung der stoischen Unbeweglichkeit Abrahams mit allen Mitteln apologetischer Rhetorik in den Himmel erhoben. Am Schluß dieser Ausführung, in der Philo den Abraham, „um sein Lob zu erhöhen", zu „einem wahrhaft kannibalischen Ungeheuer" macht,[5]) heißt es, daß der Vater *ὥσπερ ἱερεύς* gemäß dem Gesetz über die Brandopfer (Lev. 1, 6) *οὐ τὸ μέν τι μέρος ἀπέκλινε πρὸς τὸν παῖδα, τὸ δέ τι πρὸς εὐσέβειαν, ἀλλ' ὅλην τὴν ψυχὴν δι' ὅλων ὁσιότητι προσεκλήρωσεν ὀλίγα φροντίσας συγγενικοῦ αἵματος*.[6]) Neben diese *ῥητὴ καὶ φανερὰ ἀπόδοσις*, in der freilich das ganze Gewicht des Vorgangs auch schon auf der ungeteilten Hingabe der Seele an Gott ruht, stellt Philo dann noch eine allegorische Erklärung. Dieselbe knüpft an die griechische Bedeutung des Namens Isaak = *γέλως* an. Darunter wird dann aber nicht das gewöhnliche Lachen ver-

1) Unmittelbar vorher wird die Forderung des Hautabziehens als Hinweis darauf verstanden, *γυμνὴν ἄνευ σκεπασμάτων, ὅσα περιποιοῦσιν αἱ κεναὶ καὶ ψευδεῖς ὑπολήψεις τὴν ψυχὴν φανῆναι*.

2) Dafür vergl. auch de sacrificiis Abelis et Caini 139 M. I 190, wo darauf hingewiesen wird, daß Kopf und Gehirn, die beim Heilsopfer nicht dargebracht werden, beim Brandopfer doch mitverbrannt werden. Diese Körperteile bedeuten aber in diesem Zusammenhang das gereinigte *ἡγεμονικόν*, das mit zu der durch das Brandopfer dargestellten *ψυχὴ ὁλόκληρος κατὰ πάντα τα μέρη* gehört.

3) 110 M. I 184 f.

4) Man lese daneben den schlichten Bericht von Genesis 22 mit seiner verhaltenen Ergriffenheit.

5) Vergl. den ausführlichen Bericht bei Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I. Abt., S. 406—410; auch Gfrörer a. a. O. S. 469 f.

6) 198 M. II 29. Vergl. dazu quod deus sit immutabilis 4 M. I 273, wo die bereitwillige Opferung Isaaks als *ἀναγκαῖον καὶ ἁρμόττον χαριστήριον* zur Illustration für *τὰ μὴ ἑαυτῇ* (sc. *τῇ διανοίᾳ*) *γεννᾶν* (sondern Gott) benutzt wird bei der Besprechung von Gen. 6, 4. Auch de somniis I 194 ff. M. I. 650 erscheint *ἡ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ μόνου παιδὸς ὁλοκαύτωσις* als *ἀπόπειρα εὐσεβείας*, dann aber gleitet die Betrachtung sofort in eine Allegorie hinüber, in der Isaak als Bezeichnung für *τὸ αὐτομαθὲς γένος* gefaßt wird, dessen Ausrottung aus der menschlichen Gesellschaft verhindert wird.

standen, *ὁ κατὰ παιδιὰν ἐγγινόμενος σώματι παραλαμβάνεται τὰ νῦν*, sondern *ἡ κατὰ διάνοιαν εὐπάθεια καὶ χαρά*, von der es dann weiter heißt: *ταύτην ὁ σοφὸς ἱερουργεῖν λέγεται δεόντως θεῷ, διὰ συμβόλου*[1] *παρίστας, ὅτι τὸ χαίρειν μόνῳ θεῷ οἰκειότατόν ἐστιν· ἐπίλυπον μὲν γὰρ τὸ ἀνθρώπινον γένος καὶ περιδεές.*[2] Auf solch Bekenntnis antwortet dann Gott *χρηστὸς ὢν καὶ φιλάνθρωπος* damit, daß er *ἀντιχαρίζεται τὸ δῶρον* freilich nur, *καθ' ὅσον ἔχει δυνάμεως ὁ ληψόμενος*, da es unmöglich ist, *τὴν ἄκρατον καὶ ἀμιγῆ λύπης χαρὰν ἀπ' οὐρανοῦ καταβαίνειν ἐπὶ τὴν γῆν*. Handelt es sich hier um die Anerkennung des Privilegiums Gottes auf völlig ungetrübte Freude, so wird ein andermal[3] die Anerkennung der ausschließlichen Kausalität Gottes mit der Opferung Isaaks[4] in Parallele gesetzt, wenn gesagt wird: *ὅταν γὰρ ἐκβῇ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸν ἀνενέγκῃ θεῷ, ὥσπερ ὁ γέλως Ἰσαάκ, τηνικαῦτα ὁμολογίαν τὴν πρὸς τὸν ὄντα ποιεῖται· ἕως δὲ ἑαυτὸν ὑποτίθεται ὡς αἴτιόν τινος, μακρὰν ἀφέστηκε τοῦ παραχωρεῖν θεῷ καὶ ὁμολογεῖν αὐτῷ.* Dabei wird ausdrücklich hervorgehoben, daß auch dies *ἐξομολογεῖσθαι* selbst *ἔργον ἐστὶν οὐχὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ θεοῦ τὸ εὐχάριστον.* Auch der Widder, den Abraham an Stelle seines Sohnes opfert, entgeht der Allegorisierung nicht: *„κριὸς δ' εὑρίσκεται κατεχόμενος", τουτέστι λόγος ἡσυχάζων καὶ ἐπέχων, ἄριστον γὰρ ἱερεῖον ἡσυχία καὶ ἐποχή, περὶ ὧν πάντως οὔκ εἰσιν πίστεις* (Beglaubigungen).[5]

Nach dieser Zusammenstellung anderweitiger Aussagen Philos über das Brandopfer zur Ergänzung seiner Ausführungen in de victimis fahren wir in der Analyse des Gedankenganges dieser Schrift fort.

An zweiter Stelle wird das *σωτήριον* besprochen. Die Frage, die den Verfasser am lebhaftesten bewegt und der er viel Nachdenken gewidmet hat, ist die, warum bei diesem Opfer gerade Kopf und Gehirn nicht dargebracht werden sollen. Als Resultat seines Grübelns teilt er folgende Begründung zur Prüfung und eventuellen Ersetzung durch eine bessere mit: *τὸ ἡγεμονικὸν μόνον τῶν ἐν ἡμῖν ἀφροσύνην καὶ τὰς ἄλλας κακίας δέχεταί τε καὶ χωρεῖ· τούτου δὲ οἶκος τὸ ἕτερον τῶν λεχθέντων ἐστίν, ἐγκέφαλος ἢ καρδία. ἐδικαίωσεν οὖν ὁ ἱερὸς λόγος τῷ τοῦ θεοῦ βωμῷ, δι' οὗ πάντων ἁμαρτημάτων καὶ παρανομημάτων ἀπολύσεις γίνονται καὶ παντελεῖς ἀφέσεις, μὴ πορσφέρειν ἀγγεῖον, ἐν ᾧ ποτε φωλεύσας ὁ νοῦς ἐπὶ τὴν ἀδικίας καὶ ἀσεβείας ἀνοδίαν ἐχώρησεν ἐκτραπόμενος τὴν ἐπ' ἀρετὴν*

1) D. h. eben durch das *ἱερουργειν αὐτὴν θεῷ*. 2) 202 M. II 20.

3) log. allegor. I. 82 M. I 60.

4) Wobei Isaak interessanter Weise als Subjekt und zugleich als Objekt der Opferhandlung gedacht wird.

5) de fuga et inventione 135f. M. I 565.

καὶ καλοκἀγαθίαν ἄγουσαν ὁδόν·[1] εὔηθες γὰρ τὰς θυσίας. ὑτόμνησιν ἁματρημάτων ἀλλὰ μὴ λήθην αὐτῶν κατασκευάζειν.[2] Die folgenden Bemerkungen zu den auf den Altar gebrachten Körperteilen sind physiologischer Natur; die allegorische Phantasie scheint bei ihnen versagt zu haben. Sie interessieren uns also in diesem Zusammenhang nicht, ebensowenig die beiden ersten Gründe für die Bestimmung, daß das Fleisch des σωτήριον innerhalb zweier Tage gegessen werden müsse. Beachtenswert ist nur die beim zweiten dieser Gründe zutage tretende Anschauung, daß Gott bei der Opfermahlzeit der eigentliche Gastgeber (ἑστιάτωρ) ist. Die Opfer sind nämlich nach ihrer Darbringung nicht mehr Eigentum τοῦ τεθυκότος, ἀλλ' ᾧ τέθυται τὸ ἱερεῖον, ὃς εὐεργέτης καὶ φιλόδωρος ὢν κοινωνὸν ἀπέφηνε τοῦ βωμοῦ καὶ ὁμοτράπεζον τὸ συμπόσιον τῶν τὴν θυσίαν ἐπιτελούντων.[3] Als letzter Grund wird angeführt τὴν τοῦ σωτηρίου θυσίαν ὑπὲρ δυεῖν προσάγεσθαι .... ψυχῆς τε καὶ σώματος. Für beide ist je ein Tag des Opferschmauses bestimmt: ἥρμοττε γὰρ ἰσάριθ-

1) Vergl. die ganz ähnliche Begründung de sacrificiis Abelis et Caini 136 ff. M. I. 190.

2) 214 f. M. II 243 f. Der letzte Satz beweist, daß die Behauptung Siegfrieds, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testamentes S. 827: „Das rituelle Opfer kann nach Philo nicht Vergebung, sondern nur Erinnerung an die Sünden bewirken" in dieser Allgemeinheit direkt falsch ist. Die beiden Belegstellen, die er anführt: de vita Mosis II [III] 107 M. II 151 οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται und de plantatione 108 M. I 345 αἱ τῶν ἀνιέρων ἄθυτοι θυσίαι .... ὑπομιμνήσκουσαι τὰς ἑκάστων ἀγνοίας καὶ διαμαρτίας beziehen sich lediglich auf die Opfer der Gottlosen, die nach Philo eigentlich gar keine Opfer sind. Interessant ist, wie Siegfried sich mit unserer Stelle abfindet, die „auf den ersten Blick dem Obigen zu widersprechen" scheint. Er hilft sich durch folgende Exegese: „Es wäre töricht, anzunehmen, daß die eigentliche Tendenz des Opfers nur darauf ginge, an die Sünde zu erinnern. Da nun aber das rituelle Opfer keine andere Wirkung habe, so müsse man eben zu einer höheren Anschauung als der des äußeren Opferdienstes sich erheben, nämlich zum innerlichen Opfer der Gesinnung." Dies soll nach dem Zusammenhang der Sinn der Stelle sein. Ein genaueres Hinsehen überzeugt leicht von dem Gegenteil. Nach dem Kontext erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß Kopf und Gehirn beim σωτήριον nicht auf den Altar kommen, aus der Beobachtung, daß in ihnen der Sitz des ἡγεμονικόν ist, das seinerseits dem Unverstand, der Ungerechtigkeit, der Feigheit und den anderen Lastern als Aufenthaltsort dient. Aus diesem Grunde dürfen Kopf und Gehirn nicht geopfert werden, da sonst das Opfer Erinnerung an die Vergehungen und nicht das Vergessen derselben bewirken würde, was ungereimt wäre. So ist die Siegfriedsche These samt ihrer Begründung nur ein lehrreiches Beispiel dafür, wie leicht man auf der Jagd nach Analogien (in diesem Falle zu Hebr. 10, 3) aus Versehen einen Bock schießen kann. Büchler, Der Hebräerbrief und das Alte Testament St. u. Kr. 1906 S. 584 hat richtig erkannt, daß es sich bei den Opfern, die nicht zur Sühne dienen, sondern Erinnerung an die Vergehung bewirken, um die Opfer der Ungerechten handelt. Wenn er dann aber fortfährt: „Der Hebräerbrief geht nur einen Schritt weiter, wenn er allen Opfern diese negative Wirkung zuschreibt," so wird dadurch der Tatbestand doch wieder gründlich verschieft, weil er die oben angeführte Hauptstelle aus Philo übersieht, die das gerade Gegenteil von Hebr. 10, 3 aussagt.

3) 221 M. II 245.

μον χρόνον ὁρισθῆναι τοῖς πεφυκόσι σῴζεσθαι (σωτήριον!) τῶν ἐν ἡμῖν, ὡς τῇ μὲν προτεραίᾳ λαμβάνειν ἅμα τῇ βρώσει τῆς ψυχικῆς σωτηρίαν ὑπόμνησιν, τῇ δ' ὑστεραίᾳ τῆς κατὰ τὸ σῶμα ὑγείας.[1]) Diese ὑπόμνησις hängt offenbar nur insofern mit dem Opferschmaus zusammen, als sie dadurch veranlaßt wird; es ist also nicht etwa an eine sakramentale Heilswirkung des genossenen Opferfleisches gedacht.

Unter die Kategorie des σωτήριον fällt nach Philo auch die Thoda, ἡ λεγομένη τῆς αἰνέσεως. Dieser Name ist ein zusammenfassender Ausdruck für die verschiedenen Mittel, durch welche die auf der Meerfahrt des Lebens ständig vom Glück Begünstigten ihren Dank gegen den gütigen Steuermann zum Ausdruck bringen: ὕμνοις τε καὶ εὐδαιμονισμοῖς καὶ εὐχαῖς θυσίαις τέ καὶ ταῖς ἄλλαις εὐχαριστίαις.[2]) Eine eigentliche Umdeutung findet sich im Bereich der gewöhnlichen Heilsopfer, soviel ich sehe, nur de spec. leg. I (de sacerd. honor.) 145 M. II 234, wo Philo den Priesteranteil, nämlich βραχίονα μὲν ἀπὸ χειρὸς δεξιᾶς, ἀπὸ δὲ τοῦ στήθους ὅσον πίον, so erklärt, daß der zuerst genannte Teil ἰσχύος καὶ ἀνδρείας καὶ πάσης νομίμου πράξεως ἔν τε τῷ διδόναι καὶ λαμβάνειν καὶ ἐνεργεῖν σύμβολον, der zuletzt genannte τῆς περὶ τὸν θυμὸν ἥλεω πραότητος (sc. σύμβολον) sei. Reicher ist die Allegorie beim Einsetzungsopfer, wo es zur Erklärung der Vorschrift von Lev. 8, 29: „στηθύνιον ἀπὸ τοῦ κριοῦ τῆς τελειώσεως ἀφελεῖ" heißt: σύμπαντα θήλυν τὸν πολεμικὸν θυμόν, ἵνα τὸ λοιπὸν μέρος καὶ ἄμεινον τῆς ψυχῆς, τὸ λογικόν, μηδενὸς ἀντισπῶντος ἔτι καὶ μετέλκοντος ἐλευθέροις καὶ εὐγενέσι τῷ ὄντι χρήσηται πρὸς τὰ καλὰ πάντα ὁρμαῖς.[3]) Der Name des Widders „τελειώσεως" wird[4]) mit dem Zwecke seiner Darbringung in Zusammenhang gebracht. Er dient nämlich εἰς τὴν τῶν ἱερωμένων διὰ καθάρσεως ἁγνευτικῆς παντέλειαν, und der Gesetzgeber hat ihn so bezeichnet ἐπειδὴ τὰς ἁρμοττούσας θεραπευταῖς καὶ λειτουργοῖς θεοῦ τελετὰς ἔμελλον ἱεροφαντεῖσθαι. Wenn dann Moses drei Körperteile der zu weihenden Priester, nämlich οὖς ἄκρον, ἄκραν χεῖρα, ποδὸς ἄκρον δεξιὰ τὰ σύμπαντα mit dem Blute salbt (χρίει), so deutet er damit an (αἰνιττόμενος), ὅτι δεῖ τὸν τέλειον καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ βίῳ παντὶ καθαρεύειν· λόγον μὲν γὰρ ἀκοὴ δικάζει, χεὶρ δ' ἔργου σύμβολον, διεξόδου δὲ τῆς περὶ τὸν βίον πούς.[5]) Auch für das „oben" und „rechts" wird ein tieferer Sinn entdeckt.

Als letzte Opferart erscheint neben dem Brand- und dem Heilsopfer das Sündopfer ἡ περὶ ἁμαρτίας. Auch hier werden zunächst eine Reihe von Bemerkungen zu den entsprechenden Gesetzesbestimmungen gemacht, die deren Zweckmäßigkeit nachweisen sollen, ohne daß ihr Wortsinn mit Hilfe allegorischer Exegese hinter

1) 222 M. II 245. 2) 224 M. II 245f. 3) de migr. Abrah. 67 M. I 446.
4) deIoIs[IasivIit MI] 149 M. II 157. 5) 150 M. II 157f.

ihrer tieferen geheimnisvollen Bedeutung zurücktrüte. Trotzdem blickt die Überzeugung Philos, daß der Ritus als solcher irrelevant ist und es vor allem auf die Bußvorgänge in der menschlichen Seele ankommt, deutlich genug durch. Zunächst wird scharf unterschieden zwischen *τὰ θ' ἑκούσια καὶ ἀκούσια* und zur Charakteristik der letzteren hinzugefügt: *τροπὰς λαμβανόντων τὰς πρὸς τὸ βέλτιον τῶν δοξάντων ἁμαρτεῖν καὶ κακιζόντων μὲν αὐτοὺς, ἐφ' οἷς ἐπλημμέλησαν, μεθορμιζομένων δὲ πρὸς ζωὴν ἀνυπαίτιον.*[1])

Als das, worum es sich bei diesem Opfer handelt, wird dann im Folgenden das *καθαίρεσθαι καὶ παρὰ τῆς ἵλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως ἀμνηστίαν ἀδικημάτων αἰτεῖσθαι*[2]) herausgestellt. Dies *καθαίρεσθαι*, das hier vor der Bitte um Vergebung genannt ist, geschieht durch den Sündopferritus, wie die Zusammenstellung: *χιμάρῳ νοσεῖται τὴν κάθαρσιν* lehrt.[3]) Auch beim Übergang von den Reinigungsriten für *ἀκουσίως* gegen Menschen begangenen Sünden zu den entsprechenden Bestimmungen bei unabsichtlichen Verfehlungen gegen das Heiligtum heißt es: *τὴν δ' ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς κάθαρσιν ἱλάσκεσθαι κριᾷ νομοθετεῖ. κ. τ. λ.*[4]). Gemeint ist, wie die Fortsetzung zeigt, das Schuldopfer, das aber von Philo offenbar gar nicht vom Sündopfer unterschieden wird. Für das Fehlen dieser ja auch im Priesterkodex nicht ganz eindeutigen Unterscheidung ist besonders bezeichnend, daß die Lev. V, 20 ff. unter die Kategorie des Schuldopfers gestellten Übertretungen von Philo nicht mit den zuletzt behandelten Schuldopferfällen zusammengenommen, sondern diesen sowie den vorher besprochenen Sündopferfällen als *ἑκούσια* gegenübergestellt werden. Der vom Gewissen überführte (*ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχθείς*) soll auch in diesem Falle, sofern er die Echtheit seiner Buße durch die Tat bewährt,[5]) *ἀμνηστία* erhalten: *ὅταν δὲ ἱλάσηται τὸν ἠδικημένον πρότερον, ἴτω, φησί, μετὰ ταῦτα καὶ εἰς τὸ ἱερὸν αἰτησάμενος ὧν ἐξήμαρτεν ἄφεσιν, ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμπτὸν τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὃς ἀνιάτου συμφορᾶς αὐτὸν ἐρρύσατο τὴν θανατῶσαν νόσον ἀνεὶς καὶ πρὸς ὑγείαν παντελῆ μεταβαλών.*[6]) Hier tritt der Ritus ganz zurück gegen die Bitte, deren Erfolg durch das als Fürsprecher fungierende seelische Überführtsein garantiert ist. Bezeichnend ist an dieser Stelle die Philo auch sonst sehr geläufige Betrachtung der Sünde als Krankheit. Dieselbe kehrt gleich wieder in der Reflexion über die Gleichheit der auf den

1) 227 M. II 246. 2) 229 M. II 246.

3) Merkwürdig berührt, daß die Blutmanipulation an den vier Hörnern des *θυμιατήριον* durch die Termini *χρίειν καὶ ἐξαλείφειν* beschrieben wird; auch bei der analogen Handlung am Brandopferaltar heißt es: *χρίσαι τὰ κέρατα τοῦ ἐν ὑπαίθρῳ βωμοῦ τῷ αἵματι.* 4) 234 M. II. 247.

5) *ἐπαληθεύσαντα τὴν μετάνοιαν οὐχ ὑπουχέουει ἀλλὰ ἔργοις.*

6) 237 M. II 238.

Altar kommenden Opferstücke beim Sündopfer und beim Heilsopfer, mit der Philo seine Ausführungen über die dritte Opferart fortsetzt. Er findet darin nämlich folgenden Gedanken angedeutet: *τρόπον γάρ τινα καὶ ὁ μετανοῶν σῴζεται, τὴν χαλεπωτέραν τῶν ἐν τῷ σώματι παθῶν νόσον ψυχῆς ἐκτρεπόμενος.*[1]) Die Sinnesänderung, die nach dieser Formulierung die Rettung bewirkt, erscheint als der ausschlaggebende Faktor auch in der zweiten Erklärung für das Gegessenwerden des gewöhnlichen Sündopferfleisches durch die Priester: *δεύτερον δὲ ἵνα βεβαιότατα πιστεύσωσιν, ὅτι οἷς ἁμαρτημάτων εἰσέρχεται μεταμέλεια ἵλεω τὸν θεὸν ἔχουσιν.*[2]) Daß das Fleisch beim Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes dagegen *κατὰ μίμησιν τῶν ὁλοκαυτωμάτων* vom Feuer verzehrt wird, hat seinen Grund darin, *ὅτι τῶν τὰς ἀρετὰς μεγάλων καὶ ὡς ἀληθῶς ἁγίων ἁμαρτήματα τοιαῦτά ἐστιν, ὡς ἑτέρων κατορθώματα νομίζεσθαι.*[3]) Diese relativistische Beurteilung der Sünden des *ἀρχιερεύς* und des *ἔθνος* wird dann an der Hand eines Vergleichs zwischen einem gelegentlich einmal versagenden fruchtbaren Landstrich und einem prinzipiell unfruchtbaren Boden noch näher erläutert.[4])

Dieselbe Erweichung der absoluten Antithese gegen die Sünde in der Form der apriorischen Resignation äußert sich de fuga et inventione 157 M. I 569, wenn aus Lev. 10, 6, wo der *φιλάρετος* den Sündopferbock sucht, aber nicht findet, weil er schon verbrannt war, als geheimer Sinn herausgelesen wird: *τὸ μὲν μηδὲν ἁμαρτεῖν ἴδιον θεοῦ, τὸ δὲ μετανοεῖν σοφοῦ· παγχάλεπον δὲ καὶ δυσεύρετον τοῦτό γε.*[5]) Diese Schwierigkeit der Sinnesänderung wird dann noch weiter ausgeführt. Dabei dient Lev. 10, 19, wo ein *ἐν τροπῇ . . . γενόμενος* behauptet *μὴ δύνασθαι „νοῦ περὶ ἁμαρτίας ἐμφαγεῖν“* als Belegstelle dafür, daß sie unter Umständen sogar zur Unmöglichkeit werden kann: *μὴ γὰρ ἐπιτρέπειν τὸ συνειδὸς αὐτῷ μετανοίᾳ τραφῆναι.*[6]) Um die *μετάνοια* handelt es sich auch

1) 239 M. II 248. 2) 242 M. II 248. 3) 245 M. II 248.

4) Streng genommen ist übrigens *ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἀρχιερεὺς καὶ μὴ ψευδώνυμος* nach 230 M. II 246 geradezu *ἀμέτοχος ἁμαρτημάτων*. Das erklügelt Philo aus Lev. 4, 3: *ἐὰν ὁ ἀρχιερεὺς ἅπαξ ἁμάρτῃ, ὥστε τὸν λαὸν ἁμαρτεῖν.* Freilich fühlt er selber wohl, daß diese Stelle das nicht geradezu (*οὐκ ἄντικρυς*) lehrt und paraphrasiert sie darum mit leiser Abschwächung seiner eigentlichen These folgendermaßen: *εἰ δ' ὀλισθήσοι* (ausglitte) *ποτέ, πείσεται τοῦτο οὐ δι' αὑτόν, ἀλλὰ διὰ κοινὸν τοῦ ἔθνους σφάλμα. τὸ δὲ σφάλμα οὐκ ἀνίατον, ἀλλὰ ῥᾳδίως τὴν θεραπείαν ἐνδεχόμενον.*

5) Vergl. auch de vita Mosis II [III] 147 M. II 157, wonach das Sündopfer bei der Priesterweihe andeutet: *ὅτι νεανὶ γενητῷ, κἂν σπουδαῖος ᾖ, παρόσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν, ὑπὲρ οὗ τὸ θεῖον εὐχαῖς καὶ θυσίαις ἀναγκαῖον ἐξευμενίζεσθαι, μὴ διακινηθὲν ἐπιθετικῶς*, ferner de virtutibus (de paenitentia) 177 M. II 405 *τὸ μὲν γὰρ μηδὲν συνόλως ἁμαρτεῖν ἴδιον θεοῦ, τάχα δὲ καὶ θείου ἀνδρός, τὸ δὲ ἁμαρτόντα μεταβαλεῖν πρὸς ἀνυπαίτιον ζωὴν φρονίμου καὶ τὸ συμφέρον εἰς ἅπαν οὐκ ἀγνοήσαντος.* 6) 159 M. I 569.

in der allegorischen Erklärung von Lev. 5, 7. 11. 12.[1]) Dort ist von dem eventuellen Ersatz des Sündopferschafs durch ein Tauben- oder Mehlopfer die Rede. Diese Bestimmung *ἐπὶ τοῖς ἐκδυομένοις τὰ ἁμαρτήματα καὶ μεταγινώσκειν δοκοῦσιν* hat Philo nicht wenig betroffen gemacht. Folgende Lösung des Rätsels teilt er mit: *οὐκοῦν τρισὶ μετανοίας τρόποις ἱλάσκεται τοῖς εἱρμηένοις, κτήνεσιν ἢ πτηνοῖς ἢ λευκοπύροις, πρὸς τὴν τοῦ καθαιρομένου καὶ μετανοοῦντος δήπου δύναμιν.*[2]) Er forscht dann weiter, worin wohl diese *διὰ τριῶν ἡ κάθαρσις* bestehe, und gewinnt als Resultat: *σχεδὸν τοίνυν καὶ τὰ ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα συμβέβηκεν ἐν τρισὶν ἐξετάζεσθαι, διανοίᾳ, λόγοις, ἔργοις.*[3]) Als *καθάρσια* bezw. als *σύμβολα τῆς καθάρσεως* dieser drei Gebiete, deren Reihenfolge zugleich die Rangfolge in absteigender Linie darstellt, hat nun der Gesetzgeber die erwähnten drei unterschiedlichen Opfer bestimmt *ἀξιῶν προβάτῳ μὲν διάνοιαν καθαίρεσθαι, λόγον δὲ τοῖς πτηνοῖς, σεμιδάλει δὲ πρᾶξιν.*[4]) Dieser Gedanke wird dann im Folgenden in seine Einzelheiten verfolgt, wobei auch die Vorschrift, daß von dem Taubenpaar immer die eine als Sündopfer, die andere als Brandopfer dargebracht werden soll, ihre Erklärung findet. Der durch sie symbolisierte *λόγος* ist nämlich *δίδυμος*, einerseits *ἀληθής*, andererseits *ψευδής· τῶν δὲ πτηνῶν τὸ μὲν περὶ ἁμαρτίας φησί. δεῖν εἶναι, τὸ δὲ ὁλοκαύτωμα θύειν, ἐπειδὴ τὸν μὲν ἀληθῆ λόγον ὅλον δι᾽ ὅλου συμβέβηκεν εἶναι ἱερόν (τε καὶ) τέλειον, τὸν δὲ ψευδῆ διημαρτῆσθαί τε καὶ ἐπανορθώσεως δεῖσθαι* 248 M I 616.

Das allegorische Spiel, das hier wieder in vollem Gange ist, erreicht seinen Höhepunkt in den symbolisierenden Betrachtungen über das Passahfest und den Versöhnungstag, die wir in diesem Zusammenhang einfügen.

Die Hauptstelle für *τὰ διαβατήρια, ἣν Ἑβραῖοι Πάσχα πατρίῳ γλώττῃ καλοῦσιν*, ist de spec. leg. II (de septen.) 145 ff. M. II 292. Dort wird das Wesen dieses Festes als *τῆς μεγίστης ἀποικίας ..... ὑπόμνημα καὶ χαριστήριον* beschrieben, und die Sitte, daß bei dieser Gelegenheit *σύμπαν τὸ ἔθνος μετὰ πάσης ἁδείας ἁγναῖς χερσὶν ἱερουργεῖ καὶ ἱεράται* eben *εἰς εὐχαριστίας ὑπόμνησιν* aus den Umständen seiner Entstehung erklärt.[5]) *ταῦτα μὲν κατὰ παλαιὰν ἀρχαιολογίαν ἱστορεῖται.* Und nun folgt die allegorische Umdeutung: *οἷς δὲ τὰ ῥητὰ τρέπειν πρὸς ἀλληγορίαν ἔθος ψυχῆς κάθαρσιν αἰνίττεται τὰ διαβατήρια· φασὶ γὰρ τὸν σοφίας ἐραστὴν οὐδὲν ἕτερον ἐπιτηδεύειν ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ τῶν παθῶν*

1) de mutatione nominum 233 ff. M. I 614 f. 2) 235 M. I 614.
3) 236 M. I 614. 4) 245 M. I 616.
5) Vergl. hierzu auch de vita Mosis II [III] 224 M. II 169; de decalogo 159 M. II 206 und zur Erklärung dieser Ansicht Philos vergl. Ritter, Philo u. d. Halacha S. 111—113.

διάβασιν, ὧν ἕκαστον ἐπικλύζει χειμάρρου ποταμοῦ τρόπον, εἰ μή τις τοῖς ἀρετῆς δόγμασιν ἀνακόπτοι καὶ ἀναχαιτίζοι τὴν φοράν.[1]) Ganz ähnlich wird de congressu erud. gratia 106 M. I 534 τὸ ψυχικὸν Πάσχα charakterisiert als ἡ (ἀπὸ) παντὸς πάθους καὶ παντὸς αἰσθητοῦ διάβασις πρὸς τὸ δέκατον, ὃ δὴ νοητόν ἐστι καὶ θεῖον.[2]) λέγεται γάρ· „δεκάτῃ τοῦ μηνὸς τούτου λαβέτωσαν ἕκαστος πρόβατον κατ' οἰκίαν“ (Ex. 12, 13), ἵνα ἀπὸ τῆς δεκάτης τῷ δεκατῇ καθιερωθῇ τὰ θύματα διατηρηθέντα ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ δύο μοίρας ἐκ τριῶν πεφωτισμένη, μέχρις ἂν ὅλη δι' ὅλων γενομένη φέγγος οὐράνιον, οἷα πλησιφαὴς σελήνη κατὰ δευτέρας ἑβδομάδος παραύξησιν, μὴ μόνον φυλάττειν ἀλλὰ καὶ ἱερουργεῖν ἤδη δύνηται τὰς ἀσινεῖς καὶ ἀμώμους προκοπάς. Wie hier die Zahl des Festtermins in ihrem Verhältnis zum Mondumlauf dazu dient, den symbolischen Grundgedanken nach einer bestimmten Richtung hin zu illustrieren, so wird leg. alleg. III 165 M. I 119 die Vorschrift Ex. 12, 4 als Sprungbrett zu folgender Empfehlung der aurea mediocritas benutzt: σύναγε οὖν, ὦ ψυχή, τὰ αὐτάρκη καὶ καθήκοντα καὶ μήτε πλείω τῶν ἱκανῶν ὡς ὑπερβάλλειν μήτε ἐλάττω πάλιν ὡς ἐνδεῖν, ἵνα μέτροις δικαίοις χρωμένη μὴ ἀδικῇς· καὶ γὰρ διάβασίν γε μελετῶσαν ἀπὸ τῶν παθῶν καὶ τὸ Πάσχα θύουσαν δεῖ τὴν προκοπήν, τὸ πρόβατον λαμβάνειν μὴ ἀμέτρως.[3]) Nach derselben Methode wird aus der Aufforderung, das Passah in Eile zu opfern (Ex. 12, 11), die Ermahnung abgeleitet, ἵν' ἀνενδοιάστῳ γνώμῃ καὶ προθυμίᾳ συντόνῳ χρώμενος ὁ νοῦς τήν τε ἀπὸ τῶν παθῶν ἀμεταστρεπτὶ ποιῆται διάβασιν καὶ τὴν πρὸς τὸν σωτῆρα θεὸν εὐχαριστίαν, ὃς εἰς ἐλευθερίαν οὐ μυρσυδυκήσαντα αὐτὸν ἐξείλετο.[4]) Speziell das Gürten der Hüften bedeutet συνεστάλθαι τὰς ἐπιθυμίας leg. alleg. III 154 M. I 117. Ganz ähnlich werden auch die anderen Einzelanweisungen von Ex. 12, 11 symbolisch verstanden, de sacrificiis Abelis et Caini 63 M. I 174, wo der betreffende Passus mit dem Satze schließt: διάβασις γάρ ἐστιν οὐ θνητή, ἐπεὶ τοῦ ἀγενήτου καὶ ἀφθάρτου τὸ Πάσχα εἴρηται. Selbst die Num. 9, 6 ff. gebotene Nachfeier des Passah für Unreine und Reisende wird auf das allegorische Prokrustesbett gespannt. Die Nachfeiernden gelten nämlich als die Rückfälligen gegenüber den anderen, die wegen ihrer Beharrlichkeit

1) 147 M. II 292.

2) Zu dieser Identifikation der Zehnzahl mit der Gottheit vergl. die Ausführungen derselben Schrift unmittelbar vorher 103 ff. M. I 534.

3) Vergl. den ähnlichen Gedanken quis rer. div. heres. 192 f. M. I 500, wo diese Symbolik durch ein mehrfaches etymologisches Wortspiel mit dem Namen Πάσχα in Zusammenhang gebracht wird Πάσχα δέ ἐστιν, θύων ἡ ψυχὴ τὸ μὲν ἄλογον πάθος ἀπομαθεῖν μελετᾷ, τὴν δ' εὔλογον εὐπάθειαν ἑκουσίως πάσχῃ, vergl. Siegfried, Philo v. Alexandria S. 196. Sonst dient die griechische Bezeichnung τὰ διαβατήρια der Allegorie als Brücke.

4) de migr. Abrah. 25 M. I 440. Vergl. ferner quis rer. div. heres 252 M. I 509. In beiden Fällen wird auch Ägypten allegorisch gefaßt.

ein besonderes Lob von Moses empfangen, *ὅτι διαβάντες ἀπὸ τῶν παθῶν Αἰγύπτου ἐπέμειναν τῇ διαβάσει καὶ οὐχ ὥρμησαν ἔτι ἐπ' αὐτά.*[1]) Bei dieser Gelegenheit wird übrigens merkwürdigerweise von diesen beiden Gruppen gesprochen als von *τῶν θυόντων τὸ Φασέκ.*

Mindestens ebenso vielseitigen Gebrauch von seinen Umdeutungskünsten macht Philo in seinen Aussagen über den Versöhnungstag, die *νηστεία.* Wir beginnen wieder mit der Hauptstelle de spec. leg. II (de septen.) 193 ff. M. II 296. Dort wird gegenüber der genußsüchtigen Verkennung der *ἑτερόδοξοι* der Festcharakter der *νηστεία* verteidigt. Als ihr Zweck tritt die Einschärfung der *ἐγκράτεια* heraus. Diese Tendenz äußert sich nicht nur in der Auswahl eines bestimmten Tages zur Einübung derselben, sondern auch in der ganzen Gestaltung dieses Tages .... *ἐπειδὴ πᾶσα ἀνάκειται λιταῖς καὶ ἱκεσίαις, περὶ μηδὲν ἕτερον ἄχρις ἑσπέρας ἐξ ἑωθινοῦ τῶν ἀνθρώπων σχολὴν ἀγόντων ἢ δεητικωτάτας εὐχάς, αἷς σπουδάζουσι τὸν θεὸν ἐξευμενίζεσθαι παραίτησιν ἁμαρτημάτων ἑκουσίων τε καὶ ἀκουσίων αἰτούμενοι καὶ χρηστὰ ἐλπίζοντες, οὐ δι' ἑαυτοὺς ἀλλὰ διὰ τὴν ἵλεω φύσιν τοῦ συγγνώμην πρὸ κολάσεως ὁρίζοντος* 196. Das Wesen des Versöhnungstages besteht danach vor allem in der Einprägung der Tugend der Enthaltsamkeit.[2]) Das den ganzen Tag ausfüllende eifrige Flehen um Sündenvergebung im Vertrauen auf die gnädige Art (*φύσις*) Gottes wird diesem Zweck als wirksames Mittel untergeordnet. Sehr nahe verwandt mit dieser *ἐγκράτεια* ist die *ταπείνωσις*, von der de posteritate Caini 48 M. I 234 in Verbindung mit dem Versöhnungstag die Rede ist. Dort wird unmittelbar vorher bei der Deutung des Namens Lamech eine doppelte *ταπείνωσις* unterschieden. Die zweite, um die es sich in unserem Fall allein handelt, ist eine Eigentümlichkeit derer, die im Tugendeifer sich von der aufgeblasenen Einbildung wegwenden. Von ihr darf man sagen, daß sie *ἀπὸ ἰσχύος συνίσταται καρτερᾶς, ᾗ καὶ ἱλασμὸς ἕπεται κατὰ τὸν τῆς δεκάδος ἀριθμὸν τέλειον· προστέτακται γὰρ τὰς ψυχὰς ταπεινοῦν δεκάτῃ τοῦ μηνός* (Lev. 23, 27), *ὅπερ ἐστὶ μεγαλαυχίαν ἀποτίθεσθαι, ἧς ἡ ἀπόθεσις ἀδικημάτων ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἐργάζεται παραίτησιν.* Ganz ähnliche Gedankenreihen werden de congr. erud. gratia 107f. M I 535 an dieselbe Schriftstelle angeknüpft. Dabei wird wieder die Zehnzahl symbolisch verwertet. Im übrigen tritt an dieser Stelle noch deutlicher als vorhin heraus, daß mit dem rückhaltlosen Aufgeben aller Prätensionen Gott gegenüber durch

1) leg alleg. II 94 M. I 106.

2) Dieser Gesichtspunkt — der *νηστεία* im Gegensatz zu dem Wohlleben der *ἑορτή* — wird auch de vita Mosis II 24 M. II 138 betont. An diesem Tag darf weder Speise noch Trank dargebracht werden, damit die Fastenden durch keine körperliche Leidenschaft behindert *καθαραῖς διανοίαις . . . . . ἱλασκόμενοι τὸν πατέρα τοῦ παντὸς αἰσίοις εὐχαῖς, δι' ὧν μνησταίαν μὲν παλαιῶν ἁμαρτημάτων κτῆσιν δὲ καὶ ἀπόλαυσιν νέων ἀγαθῶν εἰώθασιν αἰτεῖσθαι.*

Anerkennung seiner absoluten Erhabenheit als des *ἀγένητος* über das Gewordene ohne weiteres *ἱλασμός, ἄφεσις* und *ἐλευθερία παντελὴς ψυχῆς* gegeben ist, sodaß es der *ἱκετεία* streng genommen nicht einmal bedarf. Der Passus lautet: *τοῦτ᾽ ἐστὶν ἱλασμός — καὶ γὰρ οὗτος δεκάτῃ τοῦ μηνὸς βεβαιοῦται* (Lev. 23, 27), *τὸν δέκατον ἱκετευούσης θεὸν ψυχῆς καὶ τὴν ταπεινύτητα καὶ οὐδένειαν τοῦ γεννητοῦ περίνοιαν λογισμοῦ πεποιθυίας καὶ τὰς ἐν ἅπασι τοῖς καλοῖς ὑπερβολὰς καὶ ἀκρότητας τοῦ ἀγενήτου δεδιδαγμένης. ἵλεως οὖν καὶ ἄνευ ἱκετείας ἵλεως εὐθὺς γίνεται τοῖς ἑαυτοὺς κακοῦσι καὶ συστέλλουσι καὶ μὴ καυχήσει καὶ οἰήσει φυσωμένοις —, τοῦτ᾽ ἐστὶν ἄφεσις* (Lev. 25, 9 sqq.), *τοῦτ᾽ ἐλευθερία παντελὴς ψυχῆς, ὃν ἐπλανήθη τε πλάνον ἀποσειομένης καὶ πρὸς τὴν ἁπλανῆ φύσιν μεθορμιζομένης καὶ ἐπὶ τοὺς κλήρους ἐπανιούσης, οὓς ἔλαχεν, ἡνίκα λαμπρὸν ἔπνει καὶ τοὺς περὶ τῶν καλῶν πόνους ἤθλει.* Eine kürzere Formulierung derselben Anschauung enthält eine Bemerkung zur Erklärung von Deut. 8, 3,[1]) *ἡ κάκωσις αὕτη ἱλασμός ἐστι· καὶ γὰρ τῇ δεκάτῃ κακῶν ἡμῶν τὰς ψυχὰς ἱλάσκεται* (Lev. 16, 30)· *ὅταν γὰρ τὰ ἡδέα περισυλᾶται, δοκοῦμεν κακοῦσθαι, τὸ δ᾽ ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν ἵλεων τὸν θεὸν ἔχειν.*

In allen diesen Aussagen über den Versöhnungstag ist der Ritus desselben mit keinem Wort berührt worden.[2]) Wo aber von ihm die Rede ist, da wird sein Wortsinn nur flüchtig gestreift, um sofort durch die allegorische Bedeutung ersetzt zu werden. So wird de gigantibus 52 M. I 269 f. der einmal jährlich stattfindende Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste zur Illustration des Gedankens verwendet, daß die Konzentration der Seele auf Gott als das eine Seiende inmitten des stürmischen Menschenlebens etwas ist, über dessen Möglichkeit man sich wundern muß: *ὁρᾷς, ὅτι οὐ δὲ ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν ἀεὶ καὶ ἐνσχολάζειν τοῖς ἁγίοις δόγμασιν δυνάμενος ἄδειαν ἔσχηκεν ἀνὰ πάντα καιρὸν πρὸς αὐτὰ φοιτᾶν, ἀλλ᾽ ἅπαξ δι᾽ ἐνιαυτοῦ μόλις* (Lev. 16, 2. 34).[3]) Ist hier der *ἀρχιερεύς* als *λόγος* gefaßt, so erscheint er, sofern er bei seinem Eingehen ins Allerheiligste mit einem linnenen Gewand bekleidet ist, leg. alleg. II 55 f. M. I 76 als Symbol der *φιλόθεος ψυχή*,[4]) die

1) leg. alleg. III 174 M. I 121.

2) Vergl. L. Treitel, Der Nomos in philonischer Beleuchtung. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1903 S. 508.

3) Vergl. de ebrietate 135 f. M. I 378, wo gesagt wird, daß nur ein *ὁλόκληρος καὶ παντελὴς . . . . . περὶ μηδέν, μὴ μέγα μὴ μικρόν, ἁπλῶς κηραίνων πάθος, ἀλλ᾽ ἀρτίῳ καὶ πλήρει καὶ πάντα τελειοτάτῃ κεχρημένῃ τῇ φύσει* einmal im Jahr ins Innerste der *σκηνή* gehen dürfe, *ἐπισκοπεῖν τὰ ἀθέατα ἄλλοις, ἐπειδὴ καὶ ἐξ ἁπάντων μόνῳ ὁ τῶν ἀσωμάτων καὶ ἀφθάρτων ἀγαθῶν πτηνὸς καὶ οὐράνιος ἔρως ἐνδιαιτᾶται.*

4) Diese doppelte Betrachtung des *ἀρχιερεύς* als Symbol des *λόγος* und der *ψυχή* findet ihre Erklärung durch folgende Sätze aus de somniis I 215 M. I 653: *δύο γὰρ ὡς ἔοικεν ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος, ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν*

ἐκδῦσα τὸ σῶμα καὶ τὰ τούτῳ φίλα καὶ μακρὰν ἔξω φυγοῦσα ἀπὸ τούτων πῆξιν καὶ βεβαίωσιν καὶ ἵδρυσιν ἐν τοῖς τελείοις ἀρετῆς δόγμασι λαμβάνει. Es heißt nämlich weiter: *τούτου χάριν ὁ ἀρχιερεὺς εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων οὐκ εἰσελεύσεται ἐν τῷ ποδήρει* (cf. Lev. 16, 1 ff.), *ἀλλὰ τὸν τῆς δόξης καὶ φαντασίας ψυχῆς χιτῶνα ἀποδυσάμενος καὶ καταλιπὼν τοῖς τὰ ἐκτὸς ἀγαπῶσι καὶ δόξαν πρὸ ἀληθείας τετιμηκόσι γυμνὸς ἄνευ χρωμάτων καὶ ἥχων εἰσελεύσεται σπεῖσαι τὸ ψυχικὸν αἷμα καὶ θυμιᾶσαι ὅλον τὸν νοῦν τῷ σωτῆρι καὶ εὐεργέτῃ θεῷ.*[1])

Diese Auffassung des aus reinstem Byssus verfertigten hohenpriesterlichen Gewandes am Versöhnungstag als Symbol der entschlossenen Abwendung der Seele von der Sinnlichkeit zur völligen Versenkung in Gott, findet sich auch de somniis I 215 f., M. I 653 f., wo es im einzelnen als *σύμβολον εὐτονίας, ἀφθαρσίας αὐγοειδεστάτου φέγγους* bezeichnet wird, mit folgender Begründung: *ἀρραγής τε γὰρ ἡ ὀθόνη καὶ ἐξ οὐδενὸς τῶν ἀποθνησκόντων γίνεται καὶ ἔτι λαμπρότατον καὶ φωτοειδέστατον ἔχει μὴ ἀμελῶς καθαρθεῖσα χρῶμα* 218. *διὰ δὲ τούτων ἐκεῖνο αἰνίττεται, ὅτι τῶν ἀδόλως καὶ καθαρῶς θεραπευόντων τὸ ὂν οὐδείς ἐστιν, ὁ μὴ πρῶτον μὲν ἰσχυρογνωμοσύνῃ κέχρηται καταφρονήσας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ἃ δελεάζοντα κηραίνει καὶ ἀσθένειαν ἐργάζεται, ἔπειτα ἀφθαρσίας ἐφίεται γελάσας ὅσα οἱ θνητοὶ τυποπλαστοῦσι, τελευταῖον δὲ ἀληθείας ἀσκίῳ φέγγει καὶ περιαυγεῖ καταλάμπεται μηδὲν ἔτι τῆς ψευδοῦς δόξης, ἃ σκότῳ φίλα εἶναι συμβέβηκε, προσιέμενος.*[2])

ἄνθρωπος, οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστιν. Vielleicht stammt diese Gedankenreihe aus der de somniis II 189 M. I 684 mitgeteilten Exegese von Lev. 16, 17, speziell der auf den *ἀρχιερεύς* bezogenen Worte: „*ἄνθρωπος οὐκ ἔσται*“, wodurch derselbe als Nichtmensch und doch nicht als Gott gekennzeichnet werden soll, *ἀλλ' ἑκατέρων τῶν ἄκρων, ὡς ἂν βάσεως καὶ κεφαλῆς ἐφαπτόμενος.* Dasselbe exegetische Fündlein, auf den *ἀρχιερεύς* als Symbol des *νοῦς* angewandt, wird de somniis II 231 M. I 689 dadurch ausgedrückt, daß der Hohepriester *λειτουργὸς θεοῦ* genannt wird, *κατὰ μὲν τὸ θνητὸν γενέσει, κατὰ δὲ τὸ ἀθάνατον οἰκειούμενος τῷ ἀγενήτῳ.* Im letzteren Zustand vergißt der *νοῦς* nicht nur die anderen, sondern auch sich selbst und geht ganz in Gott auf, *ᾧ τὰς ἱερὰς καὶ ἀναφεῖς* (unkörperlichen) *καθαγιάζων ἀρετὰς ἐκθυμιᾷ* 232. Ein drittes Mal begegnet diese Ausdeutung von Lev. 16, 17 quis rer div. heres 84 M. I 484, wo es heißt: *ὁ γὰρ νοῦς, ὅτε μὲν καθαρῶς λειτουργεῖ θεῷ, οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινος ἀλλὰ θεῖος.* Entsprechend wird dann auch das „*ἕως ἐξέλθῃ*“ erklärt *οὐ σωματικῶς ἀλλὰ ταῖς κατὰ ψυχὴν κινήσεσιν.*

1) Vergl. auch die analogen Bemerkungen im Zusammenhang mit der Deutung des hohenpriesterlichen Brustschildes auf die Zügelung des durch den *στῆθος* symbolisierten *θυμός* leg. alleg. III 125 M. I 112. Dasselbe zu tragen ist das Privileg *οὐχὶ τῆς ἀμῆς ἢ τῆς (τοῦ) τυχόντος διανοίας, ἀλλὰ τῆς ἰσορρόπου καὶ θυμοῦ καθαρῶς, τῆς Ἀαρών. καὶ οὐδὲ ταύτης ἀεί . . . . . ἀλλ' ὅταν εἰσπορεύηται εἰς τὸ ἅγιον*, d. h. während der ausschließlichen Beschäftigung mit dem Einen, nämlich Gott.

2) Vergl. auch de mutatione nominum 44 M. I 584, wo die Erwägung, daß das weiße Kleid des Hohenpriesters drinnen, das bunte draußen getragen wird, den Anlaß

Neben dem linnenen Gewand des Hohenpriesters am Versöhnungstage haben besonders die beiden Röcke, um die das Los geworfen wird, die allegorische Phantasie Philos beschäftigt. Er spricht das selber aus[1]): καταπλήττει με καὶ ἡ τῶν προσαγομένων τῷ ἱλασμῷ δυεῖν τράγων ἐπίκρισις ὁμοῦ καὶ διανομὴ τεμνομένων ἀδήλῳ καὶ ἀτεκμάρτῳ τομεῖ, κλήρῳ· λόγων γὰρ δυεῖν ὁ μὲν τὰ τῆς θείας ἀρετῆς πραγματευούμενος ἀνιεροῦται καὶ ἀνατίθεται θεῷ, ὁ δὲ τὰ τῆς ἀνθρωπίνης κακοδαιμονίας ἐζηλωκὼς γενέσει τῇ φυγάδι· καὶ γάρ, ὃν ἔλαχεν αὕτη κλῆρον, ἀποπόμπαῖον καλοῦσιν οἱ χρησμοί (Lev. 16, 8), ἐπειδὴ μετανίσταται καὶ διῴκισται καὶ μακρὰν ἀπελήλαται σοφίας. Dieselbe symbolische Umdeutung der beiden Böcke auf die beiden großen Gegensätze, in denen sich die religiöse Stellungnahme unseres Autors ständig bewegt, findet sich mit etwas anderen Worten leg. alleg. II 52 M. I 75 ausgesprochen, wenn im Anschluß an Lev. 16, 8 der Satz aufgestellt wird: γίνεται δὴ τοῦ μὲν φιλοπαθοῦς κλῆρος τὸ πάθος, τοῦ δὲ ⟨φιλοθέου⟩ τοῦ Λευὶ κλῆρος ὁ θεός. Auch hier hat die Übersetzung des Asasel durch ἀποπομπαῖος in der griechischen Bibel[2]) die Veranlassung zu der allegorischen Betrachtung gegeben. Denn es wird fortgefahren: τοῦ γὰρ φιλο- παθοῦς ἐστι κλῆρος ὄντως τὸ ἀποπόμπινον πάθος. Ganz ähnlich dient der Ritus mit den beiden Böcken am Versöhnungstag[3]) de plantatione 60 f. M. I 338 als Beweis dafür, daß „in der Tat als Grund der Harmonie und Einigung die Tugend" anzusehen sei, dagegen „als Grund der Auflösung und Zertrennung die entgegen gesetzte innere Verfassung": τότε γὰρ διείρηται „δύο τράγους διακληροῦν, τὸν μὲν τῷ κυρίῳ τὸν δὲ τῷ ἀποπομπαίῳ" (Lev. 16, 8). διττὸν λόγον, ὃν μὲν θεῷ, ὃν δὲ γενέσει· ὁ ἀποσεμνύνων μὲν οὖν τὸ αἴτιον [τιμὴν] αὐτῷ προσκληρώσεται, ὁ δὲ γένεσιν φυγαδευθήσεται, τῶν μὲν ἱερωτάτων ἐλαυνόμενος χωρίων, εἰς δὲ ἄβατα καὶ βέβηλα καὶ βάραθρα ἐμπίπτων. Von diesem weggeschickten Bock allein handelt de posteritate Caini 70 M. I 238. Er erscheint dort als παράδειγμα eines dem κατὰ θεὸν ζῆν (= ἀγαπᾶν αὐτόν) entgegengesetzten Lebens. Es folgt dann ein längeres Räsonnement ungefähr des Inhaltes, daß nicht Greise, sondern Jünglinge zu loben sind, wenn sie die Lüste bändigen. Ebenso ist die Überwindung bei kühlen, ruhigen Charakteren anders zu beurteilen als bei krankhaft leidenschaftlichen: ἐὰν οὖν τούτων (d. h. der gesund Veranlagten) εὐδαίμονα κλῆρον ἀπολαχόντα μηδέν, ζῇ δὲ ἐν ἡμῖν τὰ

---

gibt zu folgender Reflexion: ταῦτα γὰρ καὶ τὰ τοιαῦτα σύμβολα ψυχῆς ἐστι καὶ τοῖς εἴσω πρὸς θεὸν ἀγνευούσης, καὶ [ἐν] τοῖς ἔξω πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον καὶ βίον καθαρευούσης. Vergl. ferner de ebrietate 86 M. I 269.

1) Quis rer div. heres 179 M. I 498.

2) Vergl. oben S. 124 Anm. 2.

3) Der hier ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ heißt.

ἀποπομπαῖα νοσήματα καὶ ἀρρωστήματα, σπουδάζωμεν αὐτὰ ἀνατρέπειν καὶ καταβάλλειν· τὸ γὰρ ἐξιλάσασθαι ἐπ' αὐτῶν τοιοῦτόν ἐστιν, ὁμολογῆσαι ὅτι ἔχοντες αὐτὰ ἐν ψυχῇ ζῶντα καὶ περιόντα οὐκ ἐνδίδομεν, ἀλλ' ἀντιβάντες ἅπασιν καρτερῶς ἀπομαχόμεθα, μέχρι ἂν παντελῶς ἀποδιοπομπησώμεθα.[1]) 72 M. I 238 f.

Zu diesen Exkursen über die symbolische Auffassung des Passahfestes und des Versöhnungstages mit seinem besonderen Ritus bei Philo im Anschluß an seine Aussagen über das Sündopfer fügen wir zur Vervollständigung des Bildes noch die Ausführungen des alexandrinischen „Gelehrten" über die ἀπαρχαί, d. h. die heiligen Abgaben, speziell die Erstlingsgaben, hinzu, wie sie sich hin und her verstreut in seinen Schriften finden. Im allgemeinen und noch ohne eigentliche Umdeutungskünste spricht er sich über die betreffenden Gesetzesvorschriften de spec. leg. IV (de concup.) 98 M. II 351 aus. Danach sind die ἀπαρχαί teils als Lohn für die den heiligen Dienst verrichtenden Priester gedacht, teils sind sie zu Opfern bestimmt: ἕνεκα εὐχαριστίας τῆς πρὸς θεὸν ὑπὲρ εὐγονίας καὶ εὐφορίας ἁπάντων.[2]) Aber auch in dieser Erklärung nach dem Wortsinn blickt der symbolische Hintergrund schon durch, wenn die Bestimmung, daß vor der Entrichtung der heiligen Abgabe von den Erträgen nichts gegessen werden darf, als πρὸς ἄσκησιν τῆς βιωφελεστάτης ἐγκρατείας gegeben erscheint. Völlig durchgeführt begegnet dann die allegorische Betrachtung de congr. erud. gratia 96 ff. M. I 533. Dort wird zunächst aus Lev. 27, 30, wo ἡ δεκάτη τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ σπέρματος καὶ τοῦ καρποῦ τοῦ ξυλίνου gefordert ist, ein Hinweis herausgelesen darauf, ὅτι καὶ ἀπὸ τοῦ περὶ ἡμᾶς ὄγκου σωματικοῦ, ὃς γεώδης καὶ ξύλινος ὄντως ἐστίν, οἴεται δεῖν ἀπάρχεσθαι. Als Begründung dient der Satz: ἡ γὰρ ζωὴ καὶ διαμονὴ καὶ αὔξησις καὶ ὑγίεια αὐτῷ θείᾳ γίνεται χάριτι. In analoger Weise werden dann die „in uns befindlichen unvernünftigen Tiere" auf die Sinne (αἰσθήσεις) bezogen, die göttliche Geschenke sind, für die man danken muß, und endlich die sämtlichen Erstgeburten auf den νοῦς, ὃς κυρίως εἰπεῖν ἀθάνατός ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ κρείττων ἐν χείρονι καὶ ἀθάνατος ἐν θνητῷ. Dabei scheinen nur die menschlichen Erstgeburten gemeint zu sein. Denn es wird noch im selben Atemzuge darauf hingewiesen, daß zum Ersatz derselben der Zehnte, d. h. der Stamm Levi eingetreten sei, und zwar πρὸς διατήρησιν καὶ φυλακὴν ὁσιότητος καὶ εὐσεβείας καὶ λειτουργιῶν,

---

1) Zu diesem Terminus vergl. Rohde a. a. O. I. Bd. S. 273 Anm. 1 ἀποδιοπομπεῖσθαι bei Sühnungen.

2) Vergl. auch de spec. leg. I (de sacerd. honor.) 138 M. II 233, wo von den menschlichen Erstgeburten als χαριστήρια εὐτεκνίας εὐγονίας die Rede ist, deren καθιερουν τρόπον ἀπαρχῆς zugleich einen parānetischen Hinweis auf eine ideale Gestaltung der Ehe bedeutet.

αἱ πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ τιμὴν ἀναφέρονται.[1]) Wie hier der *νοῦς* durch die menschlichen Erstgeburten symbolisch dargellt ist, so bedeuten sie quis rer. div. heres 118 M. I 489 den *λογισμός* und *λόγος,* während die Tiere die *αἴσθησις* und das *σῶμα* repräsentieren.[2]) Etwas vorher wird in derselben Schrift im Anschluß an Ex. 25, I. 2 darauf aufmerksam gemacht, daß auch in der Überlassung gerade der *ἀρχαί*[3]) an Gott ein tiefsinniger Gedanke steckt: *τῷ γὰρ ὄντι καὶ σωμάτων καὶ πραγμάτων αἱ ἀρχαὶ κατὰ θεὸν ἐξετάζονται μόνον* 114 M. I 489, eine These, die dann näher begründet wird. → Was die Symbolik der *ἀπαρχαὶ τῶν πρωτογεννημάτων* anbetrifft, so ist darüber de sacrificiis Abelis et Caini 72 f. M. I 177 zu vergleichen. Dort deutet Philo auf Grund der Beobach-

---

1) Daß die Leviten wegen dieser stellvertretenden Eigenschaft *λύτρα* genannt werden, erklärt Philo quis rer. div. heres 124 M. I 490 ebenfalls allegorisch: *εἰς ἐλευθερίαν γὰρ οὐδὲν οὕτως ἐξαιρεῖται τὴν διάνοιαν ὡς τὸ πρόσφυγα καὶ ἱκέτην γενέσθαι θεοῦ.* De spec. leg. I (de templo) 77f. M. II 225 wird diese Bezeichnung auf die *εἰσφοραί* sämtlicher *ἀπαρχαί* ausgedehnt und gesagt: *διὸ καὶ προθυμότατα ποιοῦνται τὰς ἀπαρχάς, φαιδροὶ καὶ γεγηθότες ὡς ἅμα τῇ καταθέσει μέλλοντες ἢ δουλείας ἀπαλλαγὴν ἢ νόσων ἄκεσιν εὑρίσκεσθαι καὶ βεβαιοτάτην ἐλευθερίαν καὶ σωτηρίαν εἰς ἅπαν καρποῦσθαι . . . . ἐν γὰρ ταῖς νομίμαις ἀπαρχαῖς αἱ τῶν εὐσεβούντων ἐλπίδες εἰσίν.* Es findet also hier keine eigentliche Umdeutung statt. Auch de sacrificiis Abelis et Caini werden die *ἀπαρχαὶ καὶ τιμαί,* mit denen wir die Gottheit (*τὸ θεῖον*) ehren sollen *λύτρα τῆς ἡμετέρας ψυχῆς* genannt, *δεσπότων ἀνημέρων αὐτὴν ἀπαλλάτουσαι καὶ εἰς ἐλευθερίαν ἐξαιρούμεναι.* Dieser Gedanke wird dann auch speziell auf die Leviten bezogen und dabei sofort allegorisch gewendet, insofern *ὁ καταπεφευγὼς ἐπὶ θεὸν καὶ ἱκέτης αὐτοῦ γεγονὼς λόγος ὀνομάζεται Λευίτης* 119. Und eben darin bestehen *τὰ ψυχῆς ἐλευθερίας ἐφιεμένης σώστρά τε καὶ λύτρα,* nämlich in dem *πρόσφυγα γενέσθαι θεοῦ καταλύνυνια τὴν τῶν ἐν γενέσει πραγματείαν* 120f. M. I 187. Im Zusammenhang damit wird dann des längeren der Satz erörtert, *ὅτι πᾶς σοφὸς λύτρον ἐστὶ τοῦ φαύλου,* der negativ am Beispiel Sodoms erläutert und positiv näher dahin bestimmt wird, daß Gott seinen unbegrenzten und unbeschreiblichen Reichtum um der Würdigen willen auch den Unwürdigen schenkt (*τοῦ θεοῦ τὸν ἀπεριόριστον καὶ ἀπερίγραφον πλοῦτον αὐτοῦ διὰ τοὺς ἀξίους καὶ τοῖς ἀναξίοις δωρουμένου*) 124 M. I 187. Das gilt aber nicht nur für die Städte im gewöhnlichen Sinn des Wortes, sondern auch für die aus Leib und Seele bestehende Stadt eines jeden einzelnen von uns. Nennt doch der Gesetzgeber die *φρονήσεως καὶ ἐπιστήμης λόγοι* metaphorisch (*μεταφορᾷ χρώμενος*) *λύτρα καὶ πρωτοτόκους* 126 M. I 188. Weil *ὁ σπουδαῖος τοῦ φαύλου λύτρον* ist, darum sollen auch die unfreiwilligen Totschläger in die Levitenstädte flüchten, *ὥστ' εἰκότως πρὸς τοὺς ἱερωμένους οἱ διαμαρτόντες ἀφίξονται τοῦ καθαρθῆναι χάριν* 128 M. I 188.

2) Vergl. auch de sacrificiis Abelis et Caini 104 M. I 183, wo in ähnlicher Weise *τὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ γεννήματα* und *τὰ τοῦ ἀλόγου* = *αἱ αἰσθήσεις* einander gegenübergestellt werden. Darin, daß Abel außer von den *πρωτότοκα* auch von den *στέατα* die *ἀπαρχαί* darbringt, ist angedeutet, *ὅτι τὰ τῆς ψυχῆς γεγηθότα καὶ πίονα καὶ φυλακτικὰ καὶ χαρτὰ παντα θεῷ παραχωρητέον* 136 M. I 190.

3) Hier verbindet sich also mit *ἀπαρχαί* der spezielle Sinn „Erstlinge". Im übrigen ist gerade der Gebrauch von *ἀπαρχαί* in Ex. 25, I. 2 schon bei den LXX ein Beweis dafür, daß dieser Terminus gelegentlich einen über die Bedeutung „Erstlingsgabe" hinausgehenden umfassenderen Sinn annimmt und etwa durch „heilige Abgabe" wiederzugeben ist.

tung, daß es von Kain heißt, er habe von den Früchten dargebracht, aber nicht von den Erstlingsfrüchten,[1]) die von den letzteren handelnde Vorschrift Ex. 23, 19 in folgender Weise um: *καὶ γὰρ δίκαιον τῶν τῆς ψυχῆς κινημάτων ὅσα πρῶτα ἢ τάξει ἢ δυνάμει θεῷ ὁμολογεῖν· τὰ μὲν οὖν τῇ τάξει πρῶτα τοιαῦτά ἐστιν, οἷς κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν εὐθὺς ἐκοινωνήσαμεν, τροφὴ αὔξησις ὅρασις ἀκοὴ γεῦσις ὄσφρησις ἀφὴ λόγος νοῦς, μέρη ψυχῆς, μέρη σώματος, αἱ τούτων ἐνέργειαι, συνόλως κινήσεις αὐτῶν καὶ σχέσεις αἱ κατὰ φύσιν· τὰ δὲ ἀξιώματα καὶ δυνάμει τὰ κατορθώματα, αἱ ἀρεταί, αἱ κατ᾽ ἀρετὰς πράξεις. δίκαιον οὖν ἀπὸ τούτων ἀπάρχεσθαι αἱ δὲ ἀπαρχαὶ λόγος ἐστὶν ἐκ διανοίας ἀληθοῦς ἀναπεμπύμενος εὐχαριστηρικός.* Im Anschluß an diese Ausführung und von demselben Grundgedanken aus folgt dann eine ausführliche Auslegung von Lev. 2, 14. 76 ff. M. I 178, deren Ergebnis 87 M. I 180 kurz zusammengefaßt wird: *ὅταν οὖν „νέα“ τὴν ἀκμὴν καὶ „πεφρυγμένα“ τὸν πεπυρωμένον καὶ ἀνίκητον λόγον καὶ „χίδρα“ τὴν τομὴν καὶ διαίρεσιν τῶν πραγμάτων καὶ „ἑρικτὰ“ τὴν τριβὴν καὶ μελέτην τῶν ἐπινοηθέντων ὁμολογῇς κατὰ θεόν, πρωτογεννημάτων οἴσεις θυσίαν, ὧν πρώτων καὶ ἀρίστων ἐγέννησεν ἡ ψυχή.* Speziell *τὸ φύρημα*, von dessen *ἀπαρχή* Num. 15, 20 die Rede ist, *εἰ χρὴ τ᾽ ἀληθὲς εἰπεῖν, ἡμεῖς ἐσμεν αὐτοί* als ein Gemisch aus einer Fülle von Substanzen (*οὐσίαι*), das vor allem in die großen Kategorien Leib und Seele zerfällt: *τούτου τοῦ συμφορήματος, ὃ ψυχὴ καὶ σῶμα δύο τὰ ἀνωτάτω τμήματα κεκλήρωται, τὰς ἀπαρχὰς ἀνιερωτέον· ἀπαρχαὶ δέ εἰσιν ἅγιαι κινήσεις αἱ κατ᾽ ἀρετὴν ἑκατέρου.*[2])

Nach diesen längeren Streifzügen durch das weite Gebiet des philonischen Schrifttums, die immerhin eine ziemliche Ausbeute an wertvollem Material für unsere Frage geliefert haben, kehren wir zu den Ausführungen der Schrift de victimis zurück. Den Abschluß derselben bildet eine längere Auseinandersetzung über die *εὐχὴ μεγάλη*, die als Opfer betrachtet wird,[3]) und zwar als ein den drei vorher erörterten Gemeinsames, *ἵνα ἐπιδείξῃ φίλας καὶ συγγενεῖς οὔσας.*[4]) In dieser Eigenschaft als *κοινὴ τῶν τριῶν* wird sie *ἡ συνάγωγος αὐτῶν* genannt. Die Be-

1) Vergl. dazu auch de confusione linguarum 124 M. I 423.

2) de sacrificiis Abelis et Caini 108 f. M. I 184. Es gibt freilich auch entgegengesetzte Regungen des Leibes und der Seele. Dieselben sind mit dem Verbot Sauerteig und Honig auf den Altar zu bringen (Lev. 2, 11) gemeint: *καλεπὸν γὰρ ἢ τὰς γλυκύτητας τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἡδυνῶν ἢ τὰς τῆς ψυχῆς ἀραιὰς καὶ χαύνους ἐπάρσεις καθιεροῦν ὡς ἅγια, τὰ φύσει βέβηλα καὶ ἀνιερὰ ἐξ αὐτῶν* de congr. erud. causa 169 M. I 543, vergl. die genaue Parallele de spec. leg. I 291 ff. M. II 255 f.

3) Für diesen erweiterten Sprachgebrauch vergl. auch de spec. leg. I 297 M. II 256, wo von dem brennenden Leuchter innerhalb des Vorhangs gesagt wird: *ἐπιτηδειοτάτη δὲ καὶ προσφυεστάτη νυκτὶ τῆς εὐχαριστίας θυσία — θυσίαν γὰρ αὐτὴν ἄξιον καλεῖν — ἡ τοῦ ἱερωτάτου ἐν τοῖς ἀδύτοις αὐγή.*

4) 247 M. II 249.

zeichnung *εὐχὴ μεγάλη* stammt daher, daß die Frommen, wenn ihnen nach Darbringung aller *ἀπαρχαί*, sowohl der Entrichtung der Erstlingsfrüchte als auch der Weihung bezw. Auslösung aller Erstgeburten, sozusagen das Material ausgegangen ist, durch das sie ihre *εὐσέβεια* zum Ausdruck bringen können, *αὐτοὺς ἀνατιθέασι καὶ καθιεροῦσιν, ἄλεκτον ἐπιδεικνύμενοι ὁσιότητα καὶ ὑπερβολήν τινα γνώμης φιλοθέου*, wobei erläuternd hinzugefügt wird: *κτημάτων γὰρ τὸ μέγιστον αὐτός τίς ἐστιν αὑτῷ· οὗ παραχωρεῖ καὶ ἐξίσταται.*[1]) Nach einer Aufzählung der Enthaltsamkeitsvorschriften für die Gelübdezeit wird dann weiter auseinandergesetzt, daß mit jedem der drei zur Lösung des Gelübdes (*ἐπὶ λύσει τῆς εὐχῆς*) erforderlichen Opfer auf den *εὐξάμενος* Bezug genommen wird: *τῇ μὲν ὁλοκαύτῳ θυσίᾳ διὰ τὸ μὴ τῶν ἄλλων ἀπαρχῶν ἀλλὰ καὶ ἑαυτοῦ παραχωρεῖν, τῇ δὲ περὶ ἁμαρτίας διὰ τὸ ἄνθρωπος εἶναι — καὶ γὰρ ὁ τέλειος ἢ γενητὸς οὐκ ἐκφεύγει τὸ διαμαρτάνειν — τῇ δὲ τοῦ σωτηρίου διότι τὸν σωτῆρα ὄντως θεὸν ἐπιγέγραπται τῆς σωτηρίας αἴτιον, ἀλλ' οὐκ ἰατροὺς καὶ τὰς παρ' αὐτοῖς δυνάμεις.* Daß die Tiere, die zu den verschiedenen Opfern verwendet werden, zu demselben *γένος* gehören, bedeutet nach Philo, *ὅτι ἀδελφαὶ καὶ συγγενεῖς εἰσιν αἱ τρεῖς ἰδέαι τῶν θυσιῶν, τῷ καὶ τὸν μετανοοῦντα σῴζεσθαι καὶ τὸν σῳζόμενον ἐκ τῶν ψυχικῶν ἁρρωστημάτων μετανοεῖν καὶ ἑκάτερον σπεύδειν πρὸς ὁλόκληρον καὶ παντελῆ διάθεσιν, ἧς ἡ ὁλόκαυτος θυσία σύμβολον* 253. Weil es sich bei dem Gelübde um eine Selbstdarbringung handelt, es aber nicht erlaubt ist, den heiligen Altar mit Menschenblut zu beflecken, wird ferner das abgeschorene Haar des *εὐξάμενος* als ein Teil seiner selbst der Opferflamme überliefert.[2])

Die hier vorliegende Auffassung des „großen Gelübdes" als der Selbstdarbringung des Menschen und zugleich als Zusammenfassung der drei verschiedenen Opferarten ist ungemein charakteristisch für den Grundgedanken der philonischen Opferanschauung, den wir nach dieser Zusammenstellung sachlich gruppierter Äußerungen zu den verschiedenen Opfervorschriften des Pentateuch möglichst scharf herausstellen müssen. Das eine große Thema, das uns in den mannigfaltigsten Variationen auf den vorhergehenden Seiten immer wieder aufs neue ans Ohr geklungen ist, hat Philo selbst am knappsten und zutreffendsten mit der rhetorischen Frage

1) 248 M. II 249.

2) Anhangsweise wird noch über das tägliche Spezialopfer der Priester berichtet, das in Feinmehl besteht. *ἡ δὲ ἀπαρχὴ πρέπουσα ἱερατικῇ ἀπὸ ἀδένων ἀπ' ἀδένων ἀπὸ τῶν ἐναίμων, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ καθαρωτάτου τῆς ἀνθρωπίνης τροφῆς* 255f. M. II 250. Daß Lev. 6, 13 gerade 1/10 Epha von diesem Opfermaterial vorgeschrieben ist, erklärt Philo de congr. erud. gratia 103 M. I 534 damit, daß die Priester auf diese Weise lernten *ὑπερβαίνοντες αἰσθητὸν δοκήσει* (nämlich den *κόσμος*) *θεὸν τὸν δέκατον καὶ μόνον ὄντα ἀψευδῶς προσκυνεῖν.*

formuliert: *ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία, τίς ἂν εἴη πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια;*[1]) dementsprechend wird der *σοφός*[2]) folgendermaßen charakterisiert: *ὅλην τὴν ψυχὴν ἀξίαν οὖσαν θεῷ διὰ τὸ μηδένα ἔχειν μήθ' ἑκούσιον, μήτ' ἀκούσιον μῶμον ὁ σοφὸς καθαγιάζει.* Als Opfertiere figurieren dabei die Seelen, wenn gesagt wird:[3]) *ἀμώμων γὰρ ἱερείων, λέγω δὲ ψυχῶν ἀσινῶν καὶ κεκαθαρμένων τὸ θυσιαστήριον ἀνάπλεών ἐστι.* Gelegentlich werden auch die Tugenden als die Opfertiere vorgestellt, wie de sacrificiis Abelis et Caini 51 M. I 171, wo es heißt: *Μωυσῆς δὲ „τὰ βδελύγματα Αἰγύπτου θύσειν τῷ θεῷ“* (Ex. 8, 26) *φησὶ τὰς ἀρετὰς ἄμωμα καὶ πρεπωδέσιατα ἱερεῖα, ἃ βδελύττεται πᾶς ἄρρων.*[4]) De Cherubim 84 M. I 154 erscheint speziell *ἡ πίστις* als *ἄμωμον καὶ κάλλιστον ἱερεῖον,* das Gott dargebracht wird *ἐν οὐ θνητῶν ἑορταῖς.*

Mit welcher Virtuosität die allegorische Phantasie bei Philo arbeitet, um diese prinzipielle These an dem ganzen vielgestaltigen Material der einzelnen Opfervorschriften des Gesetzes durchzuführen, ist uns an einer Fülle von Beispielen vor Augen geführt worden. Es hat sich dabei auf das deutlichste herausgestellt, daß es sich bei der Opferanschauung Philos nicht etwa nur um eine gelegentliche intuitiv aufblitzende bildliche Verwertung kultisch-ritueller Termini für seelische Vorgänge handelt, sondern um eine mit bewußter Absicht durchgeführte systematische Bearbeitung des ganzen überkommenen Stoffes zum Zwecke seiner Umdeutung nach einer ganz bestimmten Methode und in einem ganz bestimmten Geiste. Beides steht in unverkennbarem Zusammenhang mit der gesamten sonstigen Gesetzesbehandlung des Autors.

Diese Eingliederung läßt sich an einem mit dem Opfer eng verbundenen Punkte besonders klar aufzeigen, an der Auffassung Philos vom Tempel bezw. der *σκηνή* und den wichtigsten Kultgegenständen, dem *θυσιαστήριον,* dem *θυμιατήριον* und

---

1) de vita Mosis II [III] 108 M. II 151. Mit welcher Plerophorie dieser Satz vertreten wird, zeigt die unmittelbare Fortsetzung: *ἧς τὸ εὐχάριστον ἀθανατίζεται καὶ ἀνάγραπτον στηλιτεύεται παρὰ θεῷ συνδιαιωνίζον ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ.* 2) leg. alleg. III 141 M. I 115.

3) de fuga et inventione 80 M. I 557f.

4) Vergl. die ganz ähnlichen Ausführungen de fuga et inventione 18 M. I 548, wo gesagt wird: *τέλεια γὰρ καὶ ἄμωμα ἱερεῖα αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ κατὰ ἀρετὰς πράξεις, ἃς τὸ φιλοπάθὲς Αἰγύπτιον βδελύττεται.* Auf derselben Linie liegt es, wenn de migr Abrah. 98 M. I 451 die *μέλλοντες ἱερουργεῖν* in der allegorischen Ausdeutung von Ex. 38, 26 als solche bezeichnet werden, die *οὐδὲν αἴσχος ἐν τῷ τῆς ψυχῆς εἶδει μεμιάψονται γενόμενον ἤδη δὲ τὸ τῆς νηστείας καὶ καμιτείας ἀνάθημα ἀναθήσουσιν ἱεροπρεπέστατον καὶ τελειώτατον τῶν ἀναθημάτων,* oder wenn es de fuga et inventione 42 M. I 552 heißt: *τὸ γὰρ θεραπευτικὸν γένος ἀνάθημά ἐστι θεοῦ, ἱερώμενον τὴν μεγάλην ἀρχιερωσύνην αὐτῷ μόνῳ.*

dem *ἱλαστήριον*. Philo unterscheidet zunächst[1]) ein doppeltes Heiligtum: *τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ . . . τὸ δὲ χειρόκμητον*. Unter dem ersteren versteht er *τὸν . . . συμπάντα κόσμον, νεὼ μὲν ἔχοντα τὸ ἁγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανόν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχάς . . . .* Die beiden Heiligtümer werden hier lediglich nebeneinander gestellt, ohne in eine andere Beziehung zueinander zu treten, als sie in der Gegenüberstellung *τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν*[2]) *θεοῦ . . . τὸ δὲ χειρόκμητον* angedeutet liegt. Nur darin, daß der Himmel, der als Tempel (*νεώς*) von dem oberen Heiligtum als dessen wichtigster Bestandteil unterschieden wird, mit dem irdischen Tempel durchgängig parallelisiert wird, blickt das symbolische Verhältnis zwischen beiden für den Eingeweihten unverkennbar durch. Weiter ausgeführt werden diese Linien in der Beschreibung der *σκηνή* de vita Mosis II [III] 14 ff. M. II 146 ff., auf deren Einzelheiten wir hier nicht näher einzugehen brauchen.[3]) Uns interessiert vor allem, wie diese in der alten Welt ja weit verbreitete kosmologische Deutung gekreuzt wird durch die „psychologisch-ethische", wie wir die bei Philo schon so oft beobachtete Auffassung vorläufig einmal bezeichnen wollen. Den Gegensatz zwischen dem Bereich der *νοητά* und dem der *αἰσθητά* findet er symbolisch ausgedrückt in dem Unterschied zwischen dem Inneren des Zeltes (*τὰ ἄδυτα τῆς σκηνῆς*) und dem Vorhof draußen (*τὸ ὕπαιθρον καὶ ἡ αὐλή*).[4]) Die Stelle dieser letzteren Bezeichnungen vertritt de ebrietate 132 M. I 377 f. der Brandopferaltar (*τὸ θυσιαστήριον*[5]) bezw. *ὁ βωμός*), der ja im Vorhof unter freiem Himmel stand. Er sowohl wie die *σκηνή* sind nach der letzteren Stelle *αἰσθηταὶ εἰκόνες* von *ἀόρατα καὶ νοητὰ θεωρήματα*. Ehe

---

1) de spec. leg. I 66 f. M. II 222 f.

2) In derselben Schrift 14 M. II 224 wird übrigens auch das mit Händen gemachte Heiligtum *τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἱερόν* genannt in einem Zusammenhang, in dem das Fehlen des Tempelhains erklärt werden soll. Es handelt sich demnach an dieser Stelle um eine Kontrastierung des jüdischen Tempels mit den heidnischen.

3) Vergl. den Bericht von Bähr, Symbolik usw. I S. 103 f. Doch sind die Aussagen im einzelnen nicht ohne Unstimmigkeiten. So wird z. B. 105 M. II 151 der Leuchter als Symbol des Himmels, dagegen der Räucheraltar als Symbol der Erde bezeichnet, während doch nach der zuerst zitierten Stelle der ganze Tempel das Symbol des Himmels ist. 4) 82 M. II 147.

5) Diesen Namen erklärt Philo de vita Mosis II [III] 106 M. II 151 etymologisch, insofern das Werkzeug zum Verzehren der Opfer dadurch gleichsam als Aufbewahrungsbehälter charakterisiert wird *ὡσανεὶ τηρητικὸν καὶ φυλακτικὸν ὄντα θυσιῶν τὸν ἀναλωτικὸν τούτων*, wobei unter den Opfern nicht die Gliederteile der Opfertiere zu verstehen sind, sondern die Willensbeschaffenheit des Opfernden (*ἡ προαίρεσις τοῦ προσφέροντος*) vergl. auch de spec. leg. I 290 M. II 255, wo der Name ausdrücklich von *διατηρεῖν* abgeleitet ist und als sicheres Beweismittel dafür dient: *ὅτι οὐ τὰ ἱερεῖα θυσίαν ἀλλὰ τὴν διάνοιαν καὶ προθυμίαν ὑπολαμβάνει τοῦ θύοντος εἶναι, ἐν ᾗ τὸ μόνιμον καὶ βέβαιον ἐξ ἀρετῆς.*

Philo näher angibt, was die beiden denn nun abbilden, entwickelt er den Gedanken, daß der Schöpfer, wie er von allem ein Urbild (*παράδειγμα*) und ein Nachbild (*μίμημα*) geschaffen habe, so auch von der Tugend ein Originalsiegel und eine diesem völlig ähnliche Abprägung hergerichtet habe. Das Originalsiegel sei eine körperlose Idee, das geprägte Bild dagegen schon ein Körper von sinnlicher Natur, der aber nicht zur Sinnlichkeit komme, wie ein in der Tiefe des Atlantischen Ozeans ruhendes Stück Holz zwar brennbar sei von Natur und doch nicht zum Brennen komme. Das so beschriebene Verhältnis zwischen dem *σφραγίς* und dem *χαρακτήρ* der Tugend findet Philo nun im Verhältnis von *σκηνή* und *βωμός* wieder: *τὴν οὖν σκηνὴν καὶ τὸν βωμὸν ἐννοήσωμεν ἰδέας· τὴν μὲν ἀρετῆς ἀσωμάτων,*[1] *τὸν δὲ αἰσθητῆς εἰκόνος εἶναι σύμβολον.*[2] Wie das Folgende zeigt, ist es die leichte Sichtbarkeit des draußen stehenden Altars und die Unsichtbarkeit des Innern der *σκηνή*, die gerade diese Umdeutung veranlaßt hat. Ganz in den zuletzt beschriebenen Bahnen bewegt sich auch die Gegenüberstellung der beiden Altäre des *ἔξω πρὸς τὰ ἱερεῖα* und des *πρὸς τὸ ἐπιθυμιᾶν ἔνδον.*[3] Es wird darin ein symbolischer Hinweis auf zwei verschiedene Arten von Tugenden bezw. auf eine doppelte Weisheit gefunden, ähnlich wie in den beiden Gewändern des Hohenpriesters. Sofern der Weise nach außen auf die mannigfaltigen Dinge des menschlichen Lebens gerichtet ist, wird er durch den Opferaltar dargestellt. Sofern er sich aber in die Innenwelt der Seele zurückzieht zur ausschließlichen Verehrung des Seienden, gleicht er dem Räucheraltar: *οὗτος κατὰ μὲν τὸν περιφανῆ βωμὸν ἢ βίον καὶ δορᾶς καὶ σαρκῶν καὶ αἵματος καὶ πάντα ὅσα περὶ σῶμα δόξει πολλὴν ποιεῖσθαι πρόνοιαν, ὡς μὴ μυρίοις ἀπέχθοιτο κρίνουσι ἀγαθὰ μετὰ τὰ ψυχῆς δευτερείοις τετιμημένα τὰ περὶ σῶμα, κατὰ δὲ τὸν ἔνδον πᾶσιν ἀναίμοις, ἀσάρκοις, ἀσωμάτοις, τοῖς ἐκ λογισμοῦ μύνοις χρήσεται, ἃ λιβναωτῷ καὶ τοῖς ἐπιθυμιωμένοις ἀπεικάζεται· ὡς γὰρ ταῦτα ῥῖνας, ἐκεῖνα τὸν ψυχῆς ἅπαντα χῶρον εὐωδίας ἀναπίμπλησι.*[4] Der Deckel der Bundeslade (*τὸ ἱλαστήριον*) endlich gilt Philo als *σύμβολον φυσικώτερον μὲν τῆς ἵλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως,*[5] *ἠθικώτερον δὲ διανοίας πάλιν, ἵλεω δ' ἑαυτῇ τὴν πρὸς ὕψος ἄλογον αἴρουσαν καὶ φυσῶσαν οἴησιν ἀτυφίας ἔρωτι σὺν ἐπιστήμῃ στέλλειν καὶ καθαιρεῖν ἀξιούσης.*[6] Hier haben wir eine interessante Kombination der „mehr physischen" und der „mehr ethischen" Betrachtungsweise, um die Ausdrücke Philos zu gebrauchen. So spiegelt

1) Vergl. quis rer. div. heres 112 M. I 488, wo Philo die *ἱερὰ σκηνὴ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ* als *τῆς θείας ἀρετῆς ἀπ' οὐρανοῦ τὴν εἰκόνα*, das Gott um seiner Barmherzigkeit willen auf die Erde schickt, bezw. als *σοφίας ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα* bezeichnet. 2) de ebrietate 134 M. I 378. 3) de ebrietate 85f. M. I 369f.
4) 87 M. I 370. 5) So auch de fuga et inventione 100 M. I 561.
6) de vita Mosis II [III] 96 M. II 150.

sich auch in diesen zuletzt zusammengestellten Äußerungen über die Symbolik des Tempels und seiner wichtigsten Kultgegenstände die Stellung Philos zum überlieferten Kultus, die wir in seinen direkten Opferaussagen ständig feststellten, mit unverminderter Klarheit. Sie geben also sozusagen den passenden Rahmen zu dem gezeichneten Bild.

Wenn man sich den Gesamteindruck dieses Bildes noch einmal vergegenwärtigt, so drängen sich dem Beschauer zwei Fragen auf, die sich der Natur der Sache nach nicht säuberlich von einander trennen lassen, die aber doch unterschieden werden müssen. Erstens: Wie gestaltet sich von diesen Voraussetzungen aus die Stellung Philos zu dem überkommenen Opferdienst? und zweitens: Worin besteht denn nun eigentlich die positive Anschauung von dem Verhältnis zwischen Gott und der Seele, die an die Stelle der kultischen Opfersühne tritt?

Was die erste Frage anbetrifft, so ist zunächst auf die Stellung Philos zum Wortsinn des Gesetzes überhaupt hinzuweisen. „Im Gegensatz zu Juden, die schon so weit gingen, dem Gesetz bloß eine allegorische Bedeutung zuzuschreiben, spricht er sich ganz unzweideutig darüber aus, daß Gesetz und Zeremonien beizubehalten seien ... Für die ungetrübte Reinheit der Gesetzeserfüllung zeigt er sich sogar stark interessiert.“ [1]) Diesem allgemeinen Grundsatz entsprechend, hält er auch an der Geltung des traditionellen Opferdienstes durchaus fest trotz der fast ständigen symbolischen Umdeutung der betreffenden Vorschriften. Ja, wenn wir von Philos Aussagen über das Opfer nur die in der Schrift de virtutibus et legatione ad Caium niedergelegten besäßen, könnte man aus der Emphase, mit der hier in apologetischem Interesse auf die im jerusalemischen Tempel für die Kaiser dargebrachten Opfer [2]) hingewiesen wird, [3]) den Schluß ziehen, man hätte es mit einem rein ritualistisch gestimmten Juden zu tun. Auch die Art, wie in derselben Schrift [4]) das Opfer mit rhetorischem Pathos als Bild für die gräßliche Abschlachtung von Frauen, Brüdern, Schwestern, Kindern und schließlich der eigenen Personen gebraucht wird, zu der die Juden durch die gewaltsame Entweihung des Tempels sich gezwungen sehen würden, verträgt sich vortrefflich mit einem ausgesprochen opferfreundlichen Standpunkt. Etwas anders gestaltet sich freilich schon das Bild, wenn wir die in dem Kapitel de

1) Vergl. das Beweismaterial bei Bertholet, Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden S. 288f., wo auch die Hauptstelle de migr. Abrah. 89 u. 93 M. I 450f. zitiert wird; ferner B. Ritter, Philo u. d. Halacha S. 11ff. und Schürer III⁴ S. 139.

2) Vergl. über die Verbreitung dieser Sitte das von Bertholet a. a. O. S. 313f. gesammelte Stellenmaterial.

3) Vergl. M. II 580, 587f., 592, 598.

4) M. II 580f.

victimis zutage tretende Behandlung der Opfervorschriften in Betracht ziehen. Zwar trat die eigentliche Umdeutung des Wortsinns, wie unsere Analyse ergab, hier noch verhältnismäßig zurück. Aber der symbolische Hintergrund, der aus den sonstigen Äußerungen unseres Schriftstellers über das Opfer in so satten Farben leuchtete, blickte in den erklärenden Bemerkungen zu den einzelnen Riten deutlich genug durch, auch da, wo der allegorische Charakter der Bestimmung nicht ausgesprochen war. Daß die Opferriten als solche für den Verfasser doch irrelevant waren, zeigte sich weiter darin, daß der Ritus gelegentlich gar nicht zu Worte kam, weil das Interesse sich sofort den von ihm abgebildeten Vorgängen in der Seele zuwandte.

Besonders bezeichnend ist das Zurücktreten der Blutmanipulation. Wo sie einmal erwähnt wird, beim Brandopfer, symbolisiert sie auf der Stelle die *ψυχικὴ σπονδή*. Sonst aber spielt sie keine Rolle. Selbst beim Sündopfer wird sie übergangen. Am deutlichsten spricht in dieser Hinsicht die Beobachtung, daß sie auch bei der Sühne des großen Versöhnungstages mit keinem Wort berührt wird. Und zwar läßt sich diese Interesselosigkeit für den Blutritus auch außerhalb der Schrift de victimis konstatieren. Zunächst kommt Philo trotz der Fülle von Beziehungen auf die kultischen Vorschriften, die wir auch in seinen anderen Schriften gefunden haben, auf dies wichtigste Stück der Opfersühne nur selten zu sprechen. Wenn es aber einmal geschieht, so stellt er den Ritus unmittelbar in den Dienst seiner symbolisierenden Phantasie. So wird ihm die Blutverteilung beim Bundesopfer (Ex. 24, 6), wo die eine Hälfte in die Opferbecken (*κρατῆρας*) gegossen, die andere dagegen an den Altar gesprengt wird, zum Hinweis darauf, *ὅτι τὸ σοφίας ἱερὸν γένος διττόν ἐστι, τὸ μὲν θεῖον, τὸ δὲ ἀνθρώπινον*.[1]) Auf die in ihrer Art geistvolle Durchführung dieser Unterscheidung an der zugrunde gelegten Schriftstelle, die dann noch von einer zweiten Unterscheidung analoger Natur innerhalb der menschlichen Seele (*τὸ μὲν ἀμιγὲς καὶ ἄκρατον μέρος = νοῦς: τὸ δ' αὖ μικτὸν γένος = τὸ αἰσθήσεων*) abgelöst wird, brauchen wir im gegenwärtigen Zusammenhang nicht näher einzugehen. Über die Blutmanipulation bei der Priesterweihe und ihre Symbolik ist schon oben S. 143 gehandelt worden. Abgesehen von diesen Reflexionen findet sich eine Erwähnung der Blutsprengung neben der Räucherung noch leg. alleg. II 56, M. I 76, wenn es von dem Hohenpriester heißt, daß er *εἰσελεύσεται σπεῖσαι τὸ ψυχικὸν αἷμα καὶ θυμιᾶσαι ὅλον τὸν νοῦν τῷ σωτῆρι καὶ εὐεργέτῃ θεῷ*. Aber auch hier dient sie lediglich allegorischen Zwecken, wie aus dem Wortlaut ja ohne weiteres hervorgeht. Wir wundern uns nach alledem nicht, wenn Philo an

1) Quis rer. div. heres 182ff. M. I 498f.

einer anderen Stelle als Funktion des Hohenpriesters am Versöhnungstage nur das Räuchern anführt, de virtutibus et legatione ad Caium M. II 591, wo es heißt: *εἰς τὰ ἄδυτα ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ὁ μέγας ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται τῇ νηστείᾳ λεγομένῃ μόνον ἐπιθυμιάσων καὶ κατὰ τὰ πάτρια εὐξάμενος φορὰν ἀγαθῶν εὐετερίαν τε καὶ εἰρήνην πᾶσιν ἀνθρώποις.*[1]) Auch in der Art, wie er bei der allegorischen Betrachtung dem *θυμιατήριον* den Vorzug gibt vor dem *θυσιαστήριον*, verrät sich eine schlecht verhohlene Aversion gegen den blutigen Charakter des Opferdienstes. Am deutlichsten kommt dieselbe zum Ausdruck de spec. leg. I 275 f. M. II 254, wo es heißt: *ὅσῳ γάρ, οἶμαι, λίθων μὲν εἰκαίων ἀμείνων χρυσός, τὰ δ' ἐν ἀδύτοις τῶν ἐκτὸς ἁγιώτερα, τοσούτῳ κρειττων ἡ διὰ τῶν ἐπιθυμιωμένων εὐχαριστία τῆς διὰ τῶν ἐναίμων.* Charakteristisch für diese Geringschätzung des Opferblutes, die ja mit der Abneigung Philos gegen die sinnliche Leiblichkeit aufs engste zusammenhängt, ist schließlich noch die Exegese, die er der These von Lev. 17, 11 *ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμά ἐστιν* zuteil werden läßt. Er macht diese unbequeme Aussage dadurch erträglich und löst zugleich ihren Widerspruch zu Gen. 2, 7 auf, daß zwei Kräfte unterschieden werden: *ἡ ζωητική, καθ' ἣν ζῶμεν* und *ἡ λογική, καθ' ἣν λογικοὶ γεγόναμεν. τῆς μὲν οὖν ζωητικῆς καὶ τὰ ἄλογα, τῆς δὲ λογικῆς οὐ μετέχει μέν, ἄρχει δὲ ὁ θεός, ἡ τοῦ πρευβυτάτου λόγου πηγή. ἡ μὲν οὖν κοινὴ πρὸς τὰ ἄλογα δύναμις οὐσίαν ἔλαχεν αἷμα, ἡ δέ ἐκ τῆς λογικῆς ἀπορρυεῖσα πηγῆς τὸ πνεῦμα . . . .*[2])

Bei dieser zum mindesten völlig indifferenten Stellung Philos zur Blutmanipulation ist es von vornherein ausgeschlossen, daß er den Sühnwert des Opferritus in der Darbringung des getöteten Tierlebens gefunden habe. Vollends liegt jeder Gedanke eines stellvertretenden Strafleidens[3]) des geschlachteten Tieres ganz fern. Ja, man darf wohl sagen, die Unbekümmertheit, mit der Philo die

---

1) Auch A. Ritschl, Über die Leser des Hebräerbriefs St. u. Kr. 1866 S. 92 folgert aus dieser Stelle die Indifferenz Philos gegen den sühnenden Wert der Funktionen des Hohenpriesters. Übrigens wird auch bei Josephus Ant. XIII, 10, 3 N. 282 Hyrkan eingeführt als *ἐν τῷ ναῷ θυμιῶν μόνος ὢν ἀρχιερεύς*, ohne daß Josephus sonst die Blutsprengung beim Opfer zurücktreten ließe.

2) quod. det. pot. ins. sol. 82 f. M. I 207. Ganz ähnlich wird die Stelle verstanden quis rer. div. heres 55 ff. M. I 480 f. und de spec. leg. IV 123 ff. M. II 356, wo gesagt wird, daß das Blut eben als *οὐσία ψυχῆς, οὐχὶ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς* bei jedem Opfertier ebenso wie das Fett als Brandopfer dargebracht wird (*ὁλοκαυτοῦται*), und zwar *ὡς σπονδὴ τῷ βωμῷ προσχεόμενον.*

3) Daß der Gedanke des stellvertretenden Strafleidens Philo überhaupt trotz der oben S. 153 Anm. 1 zitierten Äußerungen über den *σοφὸς* als *λύτρον φαύλου* gründlich widerstrebte, zeigen aufs deutlichste seine Ausführungen über das jus talionis de spec. leg. III 153 ff. M. II 325, wo von den *αὐτυὺς ἐπιδύντες ὑπὲρ τῶν ἐνόχων ἀνυπαίτιοι* gesagt wird, daß sie ein doppeltes Unrecht begehen, *τοὺς μὲν ὑπαιτίους ῥυόμενοι τῆς τιμωρίας, αὐτοὺς δ' ἐπὶ μηδενὶ μεμφθέντας τὸ παράπαν οἰόμενοι δεῖν ἀντ' ἐκείνων κολάζειν*, vergl. auch 168 M. II 327.

Opfervorschriften nach seinen Intentionen umdeutet, ist ein deutliches Zeichen dafür, daß man in seiner Umgebung keine Stellvertretungstheorie mit der Opfersitte verband. Andernfalls hätte er seine neue, von Grund aus anders orientierte Anschauung vom Opfer gegenüber der sonst üblichen doch irgendwie rechtfertigen müssen. Davon aber findet sich keine Spur. Dagegen weisen deutliche Anzeichen darauf hin, daß man die Opfer im Bereich seines Gesichtskreises als Gaben an die Gottheit auffaßte. Und es ist außerordentlich bezeichnend für die ganze Stellung Philos zu dem überkommenen Opferdienst und für die religiösen Wurzeln seiner Beurteilung desselben, wie er sich dieser dem naiven antiken Menschen unmittelbar naheliegenden Vorstellung gegenüber verhält. Es ist sein Gottesbegriff, der gegen diese anthropomorphe Gedankenreihe auf das bestimmteste reagiert. Nachdem er de Cherubim 122 M. I 161 ausgeführt hat, daß es unter Menschen eigentlich gar kein freies Schenken gäbe, sondern hinter jeder Gabe die Spekulation auf die zu erwartende Gegengabe stehe, stellt er diesem Kaufen und Verkaufen unter der Maske des gegenseitigen Schenkens die davon völlig unberührte Freigebigkeit Gottes in ihrer schrankenlosen Großartigkeit entgegen: *ὁ δὲ θεὸς οὐ πωλητὴρ ἐπευωνίζων τὰ ἑαυτοῦ κτήματα, δωρητικὸς δὲ τῶν ἁπάντων, ἀενάους χαρίτων πηγὰς ἀναχέων ἀμοιβῆς οὐκ ἐψιέμενος· οὔτε γὰρ ἐπιδεὴς αὐτὸς οὔτε τις τῶν γεγονότων ἱκανὸς ἀντιδοῦναι δωρεάν.*[1]) Letzteres ist deshalb unmöglich, *ἐπεὶ πάντα τὰ αὐτοῦ κτήματα,* wie de sacrificiis Abelis et Caini 97 M. I 182 an Beispielen der verschiedensten Dinge ausgeführt wird, *ὥσθ' ὅτι ἂν αὐτῶν ἱερείου τρόπον προσάγῃς, τὸ θεοῦ προσάξεις κτῆμα οὐ τὸ σεαυτοῦ.* Wie sehr dieser Gedanke die Frömmigkeit Philos beherrscht, zeigt folgender Satz aus derselben Schrift:[2]) *πᾶς οὖν λογισμὸς κτήματα ἑαυτοῦ τὰ πάντα ἡγούμενος — τὸ γὰρ „μεθ' ἡμέρας θύειν“* (Gen. 4, 3) *τοιοῦτον ὑποβάλλει νοῦν — ἔνοχος ὢν ἀσεβείας ἔστω γραφῇ* (Anklageschrift). Als Gegenstück zu diesem Verhalten Kains erscheint das Verhalten Hannas, die den Samuel *λαβοῦσα ἀνταποδίδωσι τῷ δόντι μηδὲν ἴδιον ἑαυτῆς κρίνουσα ἀγαθόν, ὃ μὴ χάρις ἐστὶ θεία.*[3]) Dieser Gedanke wird aus ihren Worten: *„δίδωμι σοὶ αὐτὸν δοτόν“* (I Reg. 1, 28) erschlossen, wobei das *δοτόν* als gleichbedeutend mit *δεδομένον* gefaßt wird. Und zwar geschieht diese Auslegung *κατὰ τὸ ἱερώτατον Μωυσέως γράμμα τοῦτο „τὰ δῶρά μου δοματά μου καρπώματά μου διατηρήσετε προσφέρειν ἐμοί* (Num. 28, 2). Diese Stelle, die auch sonst bei Philo eine bemerkenswerte Rolle spielt,[4]) wird dann folgendermaßen erklärt: *τίνι γὰρ εὐχαριστητέον*

---

1) 123 M. I 162. 2) 71 M. I 176. 3) quod deus sit immutabilis 5ff. M. I 273f.
4) Vergl. leg. alleg. III 196 M. I 126; de Cherubim 84 M. I 151; de sacrificiis Abelis et Caini 110 M. I 184.

ἄλλῳ πλὴν θεῷ; διὰ τίνων δὲ ὅτι μὴ διὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ δοθέντων; οὐδὲ γὰρ ἄλλων εὐπορῆσαι δυνατόν. χρεῖος δ' οὐδενὸς ὢν κελεύει προσφέρειν αὐτῷ τὰ ἑαυτοῦ δι' ὑπερβολὴν τῆς πρὸς τὸ γένος ἡμῶν εὐεργεσίας· μελετήσαντες γὰρ εὐχαριστητικῶς ἔχειν καὶ τιμητικῶς αὐτοῦ καθαρεύσομεν ἀδικημάτων ἐκνιψάμενοι τὰ καταρρυπαίνοντα τὸν βίον ἔν τε λόγοις καὶ ἐννοίαις καὶ ἔργοις.[1]) Das Bemerkenswerte an diesen Ausführungen unter dem in Rede stehenden Gesichtspunkt ist eben dies, daß der Opferdarbringung der Charakter einer wirklichen Gabe an Gott abgesprochen und sie zu einer aus Gottes Güte entspringenden Anleitung zur Besserung des Lebens gestempelt wird. Daß es Philos Gottesanschauung ist, die die naive Auffassung des Opfers als Gabe unmöglich macht, zeigt sich auch an der Energie, mit der er einen so plastischen Ausdruck dieses Gedankens wie den: *ὠσφράνθη κύριος ὀσμὴν εὐωδίας* (Gen. 8, 21) seiner anthropomorphen Lebendigkeit zu entkleiden sucht. Er tut das durch die Erklärung, daß Moses an dieser Stelle das Riechen in die Zustimmung gesetzt habe (*τὸ ὀσφρανθῆναι τιθεὶς ἐπὶ τοῦ συναινέσαι*), *οὐ γὰρ ἀνθρωπόμορφος οὐδὲ μυκτήρων ἢ τινων ἄλλων ὀργανικῶν μερῶν χρεῖος.*[2])

Konsequenterweise müßte Philo nach alledem dem Opferdienst jede direkte Beziehung auf Gott, die nicht mit der symbolischen Darstellung des völligen Einswerdens mit ihm zusammenfiele, nehmen. Dem widerspricht aber die Verwertung des Opfers als begleitende Darstellung des Gebetes, und zwar nicht nur als Ausdruck des Dankes, sondern auch als Mittel zur Unterstützung der Bitte, speziell der Bitte um Sündenvergebung, die für Philo mit der *ἀπαλλαγή* oder *ἀποτροπὴ κακῶν* (bezw. mit der *μετουσία ἀγαθῶν*) zusammenfällt. So wird de somniis II 299 M. I 698 der Gesundungsprozeß der Seele in folgendem Schema beschrieben: *τὸ μὲν πρῶτον ἐξαγορεῦσαι τὸ ἁμάρτημα, τὸ δ' ἐστὶ κακίσαι ἑαυτήν, εἶτα πρὸς βωμοῖς ἱκέτιν γενέσθαι, ποτνιωμένην λιταῖς καὶ εὐχαῖς καὶ θυσίαις, ⟨αἷς⟩ ἀμνηστίας μόναις ἐπιλαχεῖν ἔστιν.* Ganz ähnlich heißt es de fuga et inventione 80 M. I 80 von dem, *ὃς ἂν τῶν ἁμαρτημάτων μὴ ἑαυτὸν ἀλλὰ θεὸν αἰτιᾶται*, daß er bestraft werden soll: *τῆς μόνοις ἱκέταις πρὸς σωτηρίαν καὶ ἀσφάλειαν καταφυγῆς τοῦ βωμοῦ στερούμενος.* Freilich wird unmittelbar darauf davon gesprochen, daß der Altar voll ist *ἀμώμων ἱερείων, λέγω δὲ ψυχῶν, ἀσινῶν καὶ κεκαθαρμένων.* Aber zunächst wird hier doch der *βωμός* selber als Zufluchtsstätte bezeichnet. Daß die Opfer als Mittel, die Sündenvergebung zu erbitten, gewertet werden, kommt auch in der Ausführung über den Zweck des mit Händen gemachten Heiligtums de spec. leg. I 67 M. II 222 f. unmißverständlich zum Ausdruck. Dort

1) quod deus immutabilis sit 7 M. I 273 f. 2) de congr. erud. gratia 115 M. I 536.

wird nämlich gesagt, der irdische Tempel verdanke sein Dasein der Rücksicht auf die *ὁρμὰς ἀνθρώπων . . . φορὰς τὰς εἰς εὐσέβειαν συντελούντων καὶ θυσίαις βουλομένων ἢ ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν ἀγαθοῖς εὐχαριστεῖν ἢ ἐφ' οἷς ἁμαρτάνωσιν συγγώμην καὶ παραίτησιν αἰτεῖσθαι.* Diese mit Opferdarbringung verbundene Bitte wird als besonders wirksam gedacht, wenn der Hohepriester sie vor Gott bringt, derselbe muß sich immer unbeflekt (*ἀμίαντος*) erhalten, darf also z. B. keinen Leichnam berühren, *ὅπως τὰς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους εὐχὰς καὶ θυσίας ἕτοιμος ὢν ἐν καιροῖς τοῖς προσήκουσιν ἀκωλύτως ἐπιτελῇ.*[1]) Diese Tätigkeit wird in derselben Schrift kurz vorher[2]) charakterisiert als ein *ἱκεσίαις καὶ λιταῖς . . . . . ἐξευμενίζεσθαι τὸν ἡγεμόνα ποτνιώμενος τῆς ἐπιεικοῦς καὶ ἵλεω φύσεως αὐτοῦ μεταδιδόναι τῷ γενομένῳ.* Deswegen — so wird an einer späteren Stelle ausgeführt — *βούλεται . . . . αὐτὸν ὁ νόμος μείζονος μεμοιρᾶσθαι φύσεως ἢ κατ' ἄνθρωπον, ἐγγυτέρω προσιόντα τῆς θείας μεθόριον, εἰ δεῖ τ' ἀληθὲς λέγειν, ἀμφοῖν, ἵνα διὰ μέσου τινὸς ἄνθρωποι μὲν ἱλάσκονται θεόν, θεὸς δὲ τὰς χάριτας ἀνθρώποις ὑποδιακόνῳ τινὶ χρώμενος ὀρέγῃ καὶ χορηγῇ.*[3]) Es ist bezeichnend, daß auch Moses in dieser Eigenschaft des *μεσίτης καὶ διαλλακτής*, in der er nach der Abgötterei mit dem goldenen Kalbe *τὰς ὑπὲρ τοῦ ἔθνους ἱκεσίας καὶ λιτὰς ἐποιεῖτο συγγνῶναι τῶν ἡμαρτημένων δεόμενος*,[4]) in derselben Schrift später den Titel *ἀρχιερεύς* bekommt.[5]) Als Beter für das Volk bezw. für sich und die *ἀρχόμενοι* fungiert er ferner noch an zwei anderen Stellen seiner Biographie,[6]) wo es sich beide Male um *ἀποτροπὴ κακῶν καὶ μετουσία ἀγαθῶν* handelt. Einmal erscheint sogar die *ὁσιότης* der fürbittend eintretenden *ἀρχηγειαὶ τοῦ ἔθνους* als einer der drei *παράκλητοι πρὸς τὸν πατέρα τῶν καταλλαγῶν.* In der interessanten Stelle de exsecrationibus 166 f. M. II 436 nennt Philo als ersten der *παράκλητοι*, deren man sich bedient, „die Milde und Güte des Angerufenen, der immer Gnade für Recht ergehen läßt, als zweiten die Frömmigkeit der Führer des Volkes, weil sie mit den aus den Körpern entlassenen Seelen als einen unplastischen und nackten Kult beim Herrscher die Bittrufe für ihre Söhne und Töchter nicht erfolglos ergehen lassen, indem der Vater ihnen als Ehrengeschenk die Erfüllung ihrer Gebete gewährt, als dritten, um dessentwillen am meisten auch die Huld der Genannten im voraus entgegenkommt, die Besserung der zum Bündnis und Verträgen geführten, solcher, die kaum aus der Weglosigkeit auf einen Weg kommen konnten, dessen Ziel nichts anderes bedeutet als Gott gefallen wie

1) de spec. leg. I 113 M. II 230.
2) 97 M. II 227.
3) de spec. leg. I 116 M. II 230.
4) de vita Mosis II [III] 166 M. II 160.
5) II 187 M. II 163; vergl. auch 3 M. II 135.
6) I 149 M. II 104 und II 5 M. II 135.

Söhne dem Vater." Bemerkenswert an dieser Zusammenstellung ist vor allem die Art, wie der dritte παράκλητος, die βελτίωσις, eingeführt wird. Man sieht daraus deutlich, daß das „Verdienst der Väter" doch nur eine Hilfskonstruktion für Philo ist, die er aus der Tradition aufnimmt, daß dagegen der eigentliche Nerv seines Gedankens die Besserung des Lebens ist, die κάθαρσις καὶ φυγὴ ἁμαρτημάτων, ἐφ' οἷς ἀμνηστία δέδοται χάρισι τοῦ ἵλεω θεοῦ μετάνοιαν ἐν ἴσῳ τῷ μηδὲ ἁμαρτάνειν τετιμηκότος.[1]) Sie allein ist die conditio sine qua non, während die Bitte nicht ebenso unbedingt erforderlich ist. Wenigstens heißt es de congr. erud. gratia 107 M. I 535: ἵλεως οὖν καὶ ἄνευ ἱκετείας ἵλεως εὐθὺς γίνεται τοῖς ἑαυτοὺς κακοῦσι καὶ συστέλλουσι καὶ μὴ καυχήσει καὶ οἰήσει φυσωμένοις.[2])

Von hier aus ergibt sich denn auch für Philo der entscheidende Maßstab zur Beurteilung des Opferdienstes. Fehlt die vorhin gekennzeichnete unerläßliche Voraussetzung, so sind alle kultischen Anstrengungen vergeblich, ja ein frevelhaftes Beginnen. Einmal formuliert Philo seinen Standpunkt in dieser Frage sozusagen prinzipiell, wenn er de plantatione 107 M. I 345 ausführt: „Freilich sind Kulthandlungen und die Weihe, mit der man die Opfer umgibt, ein prächtiges Gewächs, aber daneben ist ein Schädling aufgesproßt, der Aberglaube, den man gut tut herauszuschneiden, ehe er recht grün wird (χλοῆσαι). Denn etliche haben sich eingebildet, die Frömmigkeit bestehe im Rinderschlachten (βουθυτεῖν) und lassen Stücke aus dem, was sie sich durch Diebstahl, Hehlerei, Beutelschneiderei, Raub oder Plünderung angeeignet, den Altären zukommen, die Verworfenen, die meinen, die Straflosigkeit für ihre Verfehlungen sei käuflich. Ganz im Gegenteil, möchte ich ihnen zurufen: unbestechlich ist, ihr Gesellen, das Gericht Gottes, so daß die mit einem schuldigen Herzen Behafteten abgewiesen werden, auch wenn sie jeden Tag 100 Rinder darbrächten, die Schuldlosen aber, auch wenn sie überhaupt nichts opferten, angenommen werden. Denn an feuerlosen Altären, um die die Tugenden im Reigen schweben, hat Gott seine Freude, aber nicht an denen, die brennen von mächtigem Feuer, das die Opfer der Unheiligen mit angezündet haben, die gar keine Opfer sind, indem sie [dadurch

1) de spec. leg. I 187.

2) Wenn derselbe Schriftsteller de vita Mosis II [III] 147 M. II 157 es für „nötig" (ἀναγκαῖον) erklärt, die Gottheit durch Gebete und Opfer wegen des Sündigens zu begütigen, so ist das nicht in einen ausdrücklichen Gegensatz zu der im Text zitierten Stelle vertretenen Auffassung zu bringen, sondern als ein nicht zu überspannender Ausdruck der unserem Autor geläufigen Einschätzung der ἱκετεία als eines wertvollen und wirksamen Mittels zu verstehen. Beide Betrachtungsweisen gehen bei Philo unvermittelt nebeneinander her. Ein konsequenter Mystiker hätte das Bittgebet für völlig überflüssig erklärt.

nur] an die Verfehlungen und Sünden der einzelnen erinnern."[1]) Ein andermal heißt es: „Gott hat nämlich nicht an der Masse des Fleisches und am Fett der Tiere Freude, sondern an dem inneren Verhalten des Gelobenden" (*εὐξαμένου*).[2]) „Denn das Heiligtum des in Wahrheit Seienden ist für unheilige Opfer unzugänglich. Bester, würde ich sagen, Gott freut sich nicht, auch wenn jemand Hekatomben darbringen wollte. Sein Besitz ist ja das All. Obgleich er Erwerber (*κεκτημένος*) ist, bedarf er doch niemandes; er freut sich aber an gottliebenden Gesinnungen und an Männern, die der Frömmigkeit nachstreben. Von denen nimmt er Schrotkuchen und Gerste und die ärmlichsten Dinge als die kostbarsten und wertvollsten gerne an. Und wenn sie auch gar nichts anderes bringen, so bringen sie, indem sie sich selbst als vollkommenste Fülle der sittlichen Güte (*καλοκἀγαθίας*) bringen, das beste Opfer dar, indem sie mit Hymnen und Dankgebeten Gott den Wohltäter und Retter ehren."[3]) In der gleichen Richtung wird kurz darauf[4]) aus dem Unterschied der Stellung des *θυσιαστήριον* und des *θυμιατήριον* geschlossen, daß „Gott auch das kleinste Teilchen Weihrauch von einem frommen Manne für kostbarer einschätzt als 10000 Stück Vieh, so viel jemand opferte, der nicht wirklich rechtschaffen wäre" (*μὴ υφόδρα ἀστεῖος ὤν*). Und weiter wird auch in dem zeitlichen Vorangehen des Weihrauchopfers vor dem Brandopfer ein Symbol dessen gesehen, daß für Gott „nicht die Menge des Geopferten wertvoll sei, sondern der ganz reine vernünftige Geist des Opfernden".[5]) Am schärfsten wird der Ton der moralischen Entrüstung über den mit einem Leben in sinnlichen Genüssen verbundenen Opferdienst de Cherubim 94 M. I 156, wo nach einer in den schwärzesten Farben gehaltenen Schilderung der üblichen Festfeiern als Höhepunkt des sündigen Tuns der gleichzeitig betriebene Tempelkult hingestellt wird. In einer rhetorisch außerordentlich wirkungsvollen Aneinanderfügung von Antithesen wird hier die innere Unhaltbarkeit dieses Standpunktes zum Bewußtsein gebracht. Auf diese Weise erhält man nur „unheilige Opfer, ungeopferte Opfertiere, unwirksame Gebete, weihelose Mysterien, Weihen ohne Begeisterung, unechte Gottesfurcht, verfälschte Frömmigkeit, unreine Reinigkeit, verlogene Wahrheit, possenhaften Gottesdienst".[6]) „Und

---

1) Vergl, auch 164 M. I 353: *σχεδὸν γὰρ οὐδὲ εἷς τῶν φαύλων πρὸς ἀλήθειαν ἱερουργεῖ, κἂν ἐνδελεχεῖς μυρίους βόας ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν ἀνάγῃ· τὸ γὰρ ἀναγκαιότατον ἱερεῖον αὐτῷ λελώβηται, ὁ νοῦς, λώβας δὲ οὐ θέμις βωμῶν προσάψασθαι.*

2) de spec. leg. II 35 M. II 276.

3) de spec. leg. I 271f. M. II 253.

4) 275 M. II 254.

5) 277 M. II 254.

6) *θυσίας ἀνιέρους, ἱερεῖα ἄθυτα, εὐχὰς ἀτελεῖς, ἀμυήτους μυήσεις, ἀνοργιάστους τελετάς, νόθον εὐσέβειαν, κεκιβδηλευμένην ὁσιότητα, ἁγνείαν ἄναγνον, κατεψευσμένην ἀλήθειαν, βωμολόχον θεραπείαν θεοῦ.*

dazu noch säubern sie die Leiber durch Waschungen und Reinigungen, die Leidenschaften der Seele dagegen, durch die das Leben beschmutzt wird, wegreinigen wollen sie nicht und befleißigen sie sich nicht. Und in weißen Gewändern beeilen sie sich in das Heiligtum zu gehen, angetan mit fleckenlosen Kleidern, eine befleckte Seele aber bis ins Innere hineinzubringen, scheuen sie sich nicht." In diesem Stile geht es weiter, indem noch auf den Widerspruch aufmerksam gemacht wird, der darin besteht, daß auf die körperliche Tadellosigkeit der Opfertiere sorgfältig geachtet wird, wo es sich doch um unverschuldeten Makel handelt, während man gleichwohl die Keckheit besitzt, mit völlig korrumpierter Seele sich am Kult zu beteiligen, und das vor dem das Innerste durchdringenden Auge Gottes.

Wenn die korrekte Vollziehung der Opferriten als solche in dieser Weise für völlig bedeutungslos erklärt wird gegenüber der Reinigung der Seele,[1]) verliert natürlich auch der ganze Stand der Kultusbeamten seine privilegierte Stellung. Interessant sind in dieser Beziehung die Ausführungen Philos zu der Frage, ob es wirklich παράδοξον ist, εἴ τις ἐξέρχεται εἴπαι ἢ εἰσέρχεται ἔξω quis rer. div. heres 82 M. I 484. Er meint dort: „Oder würdet ihr nicht sagen, daß der nichtvollkommene Hohepriester, wenn er im innersten Heiligtum die väterlichen Kultbräuche vollzieht, drinnen sei und zugleich draußen, drinnen nämlich mit dem sichtbaren Körper, draußen dagegen mit der Seele, die umherschweift und verirrt ist, und wiederum, daß ein von Gott geliebter und Gott liebender, der nicht zu dem priesterlichen Geschlecht gehörte, auch wenn er außerhalb der Besprengungen stände, doch ganz drinnen verweile, indem er das ganze mit dem Leib verbundene Leben für Aufenthalt in der Fremde erklärte, so er aber für die Seele allein leben könnte, dies für ein Bleiben im Vaterlande hielte?"

Hätte Philo diese Gedankengänge bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt, so wäre er zu einer radikalen Ablehnung des kultischen Opfers gekommen. Wir haben aber schon gesehen, daß der neue Geist, der sich in der ganzen Allegorisierung der Opfervorschriften und in der scharfen Polemik gegen den Ritualismus äußert, nicht stark genug war, den Bann der Tradition, d. h. in diesem Falle der mit diesem Opferdienst verwachsenen Volksreligion völlig zu brechen. Dieser Kompromißcharakter der philonischen Opferanschauung spiegelt sich nun auch in lehrreicher Weise in

1) Von hier aus ist das günstige Urteil Philos über die Essener zu verstehen, von denen er (qu. omn. pr. M. II 457) sagt, daß sie Gott auf die vorzüglichste Weise (μάλιστα) dienen: οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτοὺς διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. Vergl. Zeller a. a. O. S. 318 Anm. 4; Friedländer S. 99 Anm. 2.

der Verwendung der kultischen Terminologie. Es handelt sich dabei vor allem um den Gebrauch von καθαίρειν[1]) und κάθαρσις. Es ist hier ein charakteristisches Schwanken der Bedeutung zu beobachten. Man sieht ordentlich, wie der alte[2]) kultische Sprachgebrauch auf ein anderes Gebiet übertragen und dadurch inhaltlich verwandelt wird, während er zugleich doch gelegentlich wieder in seine frühere Sphäre zurücksinkt bezw. zwischen beiden Bedeutungen hin und her schillert. Der rein kultische Sprachgebrauch liegt noch vor, wenn de spec. leg. III 205 M. II 333 die, welche einen Leichnam berührt haben, unrein genannt werden, μέχρις ἂν περιρρανάμενοι καὶ ἀπολουσάμενοι καθαρθῶσιν.[3]) Im selben Sinne heißt es de spec. leg. 229 M. II 246 vom Sündopferritus, daß ein καθαίρεσθαι durch ihn bewirkt wird. Dies καθαίρεσθαι unterscheidet sich deutlich von dem daneben gestellten ἀμνηστίαν ἀδικημάτων αἰτεῖσθαι, wie zum Überfluß noch das χιμάρῳ ποιεῖται τὴν κάθαρσιν bestätigt. Dieselbe kultische Verwendung liegt vor, wenn weiter von τὴν δ' ἐπὶ ἱεροῖς κάθαρσιν ἱλάσκεσθαι κριῷ νομοθετεῖ geredet wird.[4]) Man ist zunächst geneigt, auch die Aussage über den Einsetzungswidder,[5]) daß er nämlich εἰς τὴν τῶν ἱερωμένων διὰ καθάρσεως ἁγνευτικῆς παντέλειαν diene, gerade so zu verstehen; aber wenn im folgenden dann Einzelheiten des Ritus symbolisch gedeutet werden, wird man wieder unsicher darüber, ob diese Auffassung nicht auch schon hier vorauswirke. Sicher liegt die übertragene Bedeutung vor in der Formulierung[6]): ἀξιῶν προβάτῳ μὲν διάνοιαν καθαίρεσθαι, λόγον δὲ τοῖς νηπιοῖς, σεμιδάλει δὲ πρᾶξιν. Aber an dieser Stelle zeigt es sich auch besonders drastisch, wie künstlich und zweideutig diese Zusammenkoppelung heterogener Elemente unter das Joch desselben Ausdrucks stilistisch wirkt. Ein unverkennbares Herüberschwanken vom eigentlichen in den übertragenen Sprachgebrauch findet auch quis rer. div. heres M I 488 f. statt, wo es heißt: τῆς γὰρ ἀκαθαρσίας

1) Gelegentlich kommt auch καθαρεύειν im gleichen Sinne vor, z. B. de vita Mosis II [III] 68 M. II 145, dagegen καθαρίζειν meines Wissens nie in diesem Sinne. Das ist um so bemerkenswerter, als die griechische Bibel immer καθαρίζειν gebraucht. An den zwei bezw. drei Stellen, an denen καθαίρειν bei den LXX steht (2. Sam. 4, 6, Jes. 28, 27, Jer. 28 (51), 39?), handelt es sich nirgends um einen kultischen Zusammenhang. Auch κάθαρσις findet sich nicht (Lev. 12, 4. 6 καθάρσεις), ebensowenig die Philo so geläufigen Termini: ἐκνίψασθαι, ἐξευμενίζεσθαι, ποτνιᾶσθαι, παραίτησις, λύσις (im Sinne von Sündenvergebung); ἀμνηστία nur Weisheit Salomos 14, 26. 19, 4.

2) D. h. in der griechischen Kathartik längst gebräuchliche.

3) Der kultische Gedanke der Beseitigung einer Befleckung klingt auch noch deutlich durch, wenn de spec. leg. III 150 der Kanon aufgestellt wird: αἵματι γὰρ αἷμα καθαίρεται, τῷ τοῦ κτείναντος τὸ τοῦ ἐπιβουλευθέντος.

4) 234 M. II 247. 5) de vita Mosis II [III] M. II 157.

6) de mutatione nominum 245 M. I 616.

ἡμῶν ἐν μέσῳ φησὶ τὴν σκηνὴν ἱδρῦσθαι τὸ λόγιον, ἵν' ἔχωμεν, ᾧ καθαρθησόμεθα, ἐκνιψάμενοι καὶ ἀπολουσάμενοι τὰ καταρρυπαίνοντα ἡμῶν τὸν ἄθλιον καὶ δυσκλείας γέμοντα βίον. Die klassische Belegstelle für dies Schillern der Terminologie ist jedoch de spec. leg. I 257 ff. M. II 251. Dort wird ausgeführt, daß das Gesetz von dem die Opfer Darbringenden eine doppelte Reinheit fordert, körperliche und seelische. Die seelische besteht in dem Reinsein von den Affekten, Krankheiten, Schwächen und Lastern in Worten und Werken, die körperliche im Reinsein von den Dingen, durch die er befleckt zu werden pflegt. Dann wird fortgefahren: *κάθαρσιν δὲ ἐπενόησεν ἑκατέρῳ τὴν προσήκουσαν, ψυχῇ μὲν διὰ τῶν πρὸς τὰς θυσίας εὐτρεπιζομένων ζῴων, σώματι δὲ διὰ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων.*[1]) 258. Danach sollte man meinen, die dargebrachten Opfertiere bewirkten auf irgendeine geheimnisvolle Weise lediglich durch ihre kultisch richtige Verwendung die Reinigung der Seele, ganz analog dem Effekt, den die vorschriftsmäßige Vollziehung der Waschungen für die körperliche Reinheit hat. Wie sehr man aber bei dieser durch den Wortlaut der Stelle geforderten Auffassung die eigentliche Meinung Philos verfehlen würde, lehrt die Fortsetzung. Nachdem die Frage gestellt ist: Worin besteht denn nun diese Reinigung? wird geantwortet: „Sieh, spricht er, du, um den es sich handelt, sieh das Opfertier, das du darbringst, an, wie es vollständig und in jeder Beziehung ohne Makel ist, aus vielen ausgewählt auf die beste Weise durch die unbestechliche Gesinnung von Priestern mit äußerst geschärften und durch die lange Übung zum korrekten Sehen geschulten Blicken. Wenn du das nicht mehr mit den Augen als mit dem inneren Sinn anschaust, wirst du die Verfehlungen wegreinigen und die Schandflecke im ganzen Lebenswandel abstreifen, sowohl die durch unfreiwillige Zufälligkeiten entstandenen als auch die mit bewußtem Willen verursachten.“ Hier ist die *κάθαρσις* mit wünschenswertester Klarheit als *βελτίωσις τῶν ἠθῶν* beschrieben.[2]) Ja, auch die körperlichen Reinheitsvorschriften werden in dieser Richtung umgedeutet. Speziell von der Asche der roten Kuh heißt es de spec. leg. I 264 f. M. II 252: „Es besteht also auch unsere leibliche Substanz aus Erde und Wasser, woran er durch die Reinigung erinnert, indem er eben dies für die nützlichste Reinigung erklärt, daß jemand sich selbst erkenne und aus was für wertlosen Stoffen, Staub und Wasser, er zusammengesetzt wurde. Denn nachdem er dies erkannt, wird er die hinterlistige Einbildung sofort

1) Vergl. die auch sonst bei Philo häufiger vorkommenden Wendungen *εἴσω* bezw. *ἔξω περιρραντηρίων*.

2) Vergl. 269 M. II 253: *τὰ δὲ φαιδρύνοντα διάνοιάν ἐστι σοφία καὶ τὰ σοφίας δόγματα πρὸς τὴν θεωρίαν τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ποδηγετοῦντα καὶ ὁ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἱερὸς χορὸς καὶ αἱ κατ' ἀρετὰς καλαὶ καὶ σφόδρα ἐπαινεταὶ πράξεις.*

fahren lassen und unter Vernichtung des stolzen Sinnes Gott gefallen und Teil gewinnen an seiner gnädigen Kraft, die die Hoffahrt haßt".[1] Aber auch da, wo die leiblichen Reinigungsriten nicht in dieser Weise seelisch umgedeutet werden, wird in ihnen doch ein starker Antrieb zur Reinigung der Gesinnung gefunden. „Denn es wäre ja närrisch, wenn es zwar verboten wäre, das Heiligtum zu betreten, ohne daß der Betreffende vorher durch Waschung seinen Leib gereinigt hätte, dagegen frei stünde, sich ans Beten und Opfern zu machen mit noch befleckter und besudelter Gesinnung. Da ja doch das Heiligtum aus Steinen und Holz von seelenlosem Material verfertigt ist, und auch der Leib, für sich betrachtet, seelenlos. Aber ob auch selber seelenlos, berührt er doch Seelenloses nicht ohne Anwendung von Besprengungs- und Reinigungsriten; sollte denn jemand wagen, zu Gott zu treten, der seine eigene Seele unrein hat, zu dem absolut reinen, und darüber nicht Buße tun wollen? Wer aber entschlossen ist, nichts Böses hinzuzutun und das Alte wegzureinigen, der soll freudig herzutreten; wer aber ohne dies ist, soll als ein Unreiner wegtreten. Denn er wird dem nimmer entgehen, der in die verborgenen Winkel der Gesinnung sieht und in ihren Heimlichkeiten herumgeht."[2] Man sieht hier deutlich, daß Philo der rituellen Auffassung der kultischen Reinheitsvorschriften prinzipiell völlig entwachsen ist, wenn er die Konsequenzen seines eigentlichen Standpunktes auch nicht immer zieht. So werden denn auch die Termini *κάθαρσις* und *καθαίρειν* oft genug ganz unzweideutig in übertragenem Sinne gebraucht, z. B. in Wendungen wie *κάθαρσις καὶ φυγὴ ἁμαρτημάτων*,[3] *τὴν διάνοιαν . . . κεκαθάρθαι*,[4] *νοῦς . . . . καθαρθεὶς καθάρσεσιν ἱεῖς ἀρετῆς τελείας*,[5] *ψυχῆς κάθαρσιν*[6] usw., wobei allerdings die kultische Urbedeutung noch immer plastisch durchempfunden wird, wie ein Blick auf den jedesmaligen Zusammenhang lehrt. Daß Philo die Übertragung der kultischen Termini auf das Gebiet der seelischen Reinigung mit klarem Bewußtsein vollzogen hat, geht besonders aus der Stelle quod det. pot. insid. solet 170 M. I 223 hervor. Dort wird die Mitnahme der reinen Tiere in den Kasten, von der in der Sintflutgeschichte (Gen. 7, 2) die Rede ist, allegorisch verwertet. Der Vordersatz zu dieser Ausführung, um den es sich für uns allein handelt, lautet: *ὁπότε γοῦν τὴν γῆν ὕδατι καθαίρειν ὁ δημιουργὸς διενοήθη καὶ τὴν ψυχὴν τῶν ἀμυθήτων ἀδικημάτων κάθαρσιν λαβεῖν ἐκνιψαμένην καὶ ἀπολουσαμένην τὰ μιάσματα τρόπον ἁγνείας ἱερᾶς . . .*

In dem Maße, als die Termini *κάθαρσις* und *καθαίρειν*[7] bei

1) Vergl. die ganz ähnlichen Gedankengänge de somniis I 210ff. M. I 652f.

2) quod deus sit immutabilis 8f. M. I 274.

3) de victimis 187. 4) 191. 5) 201 M. II 241. 6) de spec. leg. II 147 M. II 292.

7) Zur Bezeichnung der Art und Weise, wie die *κάθαρσις* im übertragenen Sinne geschieht, wird mit Vorliebe das Verbum *ἐκνίψασθαι* (zuweilen in Verbindung

Philo in dieser Weise häufige Verwendung finden, treten die Ausdrücke *ἱλασμός* und *ἱλάσκεσθαι* auffällig zurück. In rein kultischem Sinne = Sühnegebräuche vollziehen wird *ἱλάσκεσθαι* bei Philo, so viel ich sehe, nie gebraucht. Wo es erscheint, handelt es sich um Zusammenhänge, wo das Opfer aufs engste mit dem Gebet verbunden oder ganz von demselben aufgesogen ist, so daß *ἱλάσκεσθαι* soviel bedeutet wie begütigen, Vergebung erflehen und abwechselnd mit *ἐξευμενίζεσθαι* gebraucht wird. Vergl. für diesen Sprachgebrauch vor allem de plantatione 162 M. I 354, wo von den Menschen der Vorzeit gerühmt wird: *πρότερον γὰρ εὐξάμενοι καὶ θυσίας ἀναγαγόντες καὶ ἱλασάμενοι τὸ θεῖον, σώματα καὶ ψυχὰς καθηράμενοι, τὰ μὲν λούτροις, τὰ δὲ νόμων καὶ παιδείας ὀρθῆς ῥεύμασι, φαιδροὶ καὶ γεγηθότες πρὸς ἀνειμένην δίαιταν ἐτρέποντο*,[1]) ferner de vita Mosis II 24 M. II 138 *ἱλασκόμενοι τὸν πατέρα τοῦ παντὸς αἰσίοις εὐχαῖς κ. τ. λ.*, de spec. leg. I 116 M. II 230 *ἵνα δὶα μέσου τινὸς ἄνθρωποι ἱλάσκονται θεόν*, de praemiis et poenis 56 M. II 417 *εἰ δὲ διαμαρτάνοιεν, εὐχὰς καὶ ἱκεσίας ἱλασκόμενος ποιήσεται*. Gelegentlich wird aber auch *ἱλάσκεσθαι* bezw. *ἐξιλάσκεσθαι* gleichbedeutend mit *καθαίρειν* im übertragenen Sinne gebraucht. Die eine Stelle ist de mutatione nominum 235 M. I 614, wo es heißt: *οὐκοῦν τρισὶ μετανοίας τρόποις ἱλάσκεται τοῖς εἰρημένοις, κτήνεσιν ἢ πτηνοῖς ἢ λευκοπύροις, πρὸς τὴν τοῦ καθαιρομένου καὶ μετανοοῦντος δύναμιν*. Die zweite findet sich de posteritate Caini 72 M I 239 und lautet: *τὸ γὰρ ἐξιλάσασθαι ἐπ' αὐτῶν* (Lev. 16, 10), *τοιοῦτόν ἐστιν, ὁμολογῆσαι ὅτι ἔχοντες αὐτὰ* (nämlich *τὰ ἀποπομπαῖα νοσήματα*) *ἐν ψυχῇ ζῶντα καὶ περιόντα οὐκ ἐνδίδομεν, ἀλλ' ἀντιβάντες ἅπασιν καρτερῶς ἀπομαχόμεθα, μέχρις ἂν παντελῶς ἀποδιοπομπησώμεθα*. Auch das Substantiv *ἱλασμός*, das hin und wieder zur Bezeichnung des Versöhnungstages dient und de congr. erud. gratia 107 f. M. I 534 mit *ἄφεσις* und *ἐλευθερία παντελὴς τῆς ψυχῆς* identifiziert wird, tendiert in die Richtung der *κάθαρσις*, wie die Formulierung *ἡ κάκωσις αὕτη ἱλασμός ἐστι* leg. alleg. III 174 M. I 121 lehrt.

Schon diese semasiologischen Beobachtungen würden die Vermutung nahelegen, daß der ganze mit der Bedeutung von *ἱλάσκεσθαι* = *ἐξευμενίζεσθαι* gegebene religiöse Vorstellungskomplex Philo unsympathisch war, wenn er ihn auch nicht durchgreifend zu beseitigen vermochte. Zum Überfluß hat er sich auch einmal ausdrücklich in diesem Sinne ausgesprochen, und zwar mit so erfreulicher Deutlichkeit, daß kein Zweifel mehr möglich ist, während

---

mit *ἀπολούσασθαι*) gebraucht, das auch ursprünglich der kultischen Sphäre angehört, vergl. E. Rohde, Psyche III. Aufl. 2. Bd. S. 77 Anm. 3.

1) Im Anschluß daran wird dann im Folgenden das Verbum *μεθύειν* daraus etymologisch erklärt, *ὅτι μετὰ τὸ θύειν ἔθος ἦν τοῖς προτέροις οἰνοῦσθαι.*

andererseits die Toleranz, die er dem nach seinem Empfinden nicht auf der Höhe des Ideals stehenden Standpunkt gewährt, die Inkonsequenz seiner Haltung interessant beleuchtet. Es handelt sich um folgende Sätze aus de Abrahamo 128 f. M. II 19 f.: „Gott ..... verkündet in der Seele folgendes: Die besten Preise sind ausgesetzt für die, die mich um meiner selbst willen verehren, die zweiten für die, die es um ihrer selbst willen tun, indem sie entweder Güter zu erlangen hoffen oder die Befreiung von Strafen zu finden erwarten. Denn wenn die Verehrung dieser auf Lohn aus ist und nicht unbestochen, so bewegt dieselbe sich nichtsdestoweniger doch innerhalb der göttlichen Umkreise und irrt nicht außerhalb umher. Die Preise für die, die mich ehren um meinetwillen, sind ausgesetzt als Freundschaftspreise, die für diejenigen, die es um ihrer Bedürfnisse willen tun, zwar nicht als freundschaftliche, aber doch so, daß sie nicht Fremden zugedacht werden. Denn ich nehme auch den an, der an meiner wohltätigen Kraft[1]) Anteil gewinnen will zur Teilnahme an Gütern, und den, der in Furcht die regierende und herrschende Gewalt gütig stimmt (*ἱλασκόμενον*) zur Abwehr von Strafe.“ Wirkliche Gemeinschaft mit Gott erreicht man also auf dem Wege des *ἱλάσκεσθαι* überhaupt nicht, sondern nur, daß er einem Teil gibt an seiner gnädigen Kraft.[2]) Und zwar ist die damit erreichte *ἀπαλλαγή* oder *ἀποτροπὴ κακῶν* und *μετουσία ἀγαθῶν*, die *μετάνοια* und *κάθαρσις* im Sinne von *βελτίωσις τῶν ἠθῶν* vorausgesetzt, bei dem von Natur gnädigen Gotte[3]) eigentlich etwas Selbstverständliches. Diese Auffassung Philos kommt klassisch zum Ausdruck de vita Mosis II 5 M. II 135. Dort ist vom Priesterdienst des Moses die Rede, kraft dessen er für sich und die Führer (*ἀρχόμενοι*) Abwehr der Übel und Teilnahme an Gütern erbittet *παρὰ τοῦ ἵλεω καὶ ταῖς εὐχαῖς συνεπινεύοντος*. Dann heißt es weiter: *πῶς γὰρ οὐ τελεσφορήσει τὰς εὐχὰς ὁ καὶ ἐκ φύσεως εὐμενὴς καὶ τοὺς γνησίως θεραπεύοντας αὐτὸν προνομίας ἀξιῶν*; auch sonst wird die Bereitwilligkeit Gottes zur Gnadenerweisung vielfältig betont.[4]) Unerläßliche Voraussetzung bleibt immer eine gründliche Umkehr.[5]) Dann aber können die Reuigen ohne weiteres auf die *εὐμένεια .... τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων* rechnen. Diese

1) Mit dieser Seite der *δύναμις νομοθετική* wird auch de sacrificiis Abelis et Caini 132 M. I 189 der Opferdienst in Verbindung gesetzt, wobei bezeichnender Weise nebeneinander stehen: *ὁλοκαυτώματα, σωτήρια* und — *μετάνοια ἁμαρτημάτων*.

2) *ἵνα μεταδῷ τῆς ἵλεω δυνάμεως*, wie es de spec. leg. II 15 M. II 273 und sonst sehr häufig bezeichnet wird.

3) *παρὰ θεῷ τῷ τὴν φύσιν ἵλεῳ* de spec. leg. II 23 M. II 274.

4) Vergl. z. B. de praemiis et poenis 116 M. II 427; de virtutibus 79 M. II 388. Weitere Belegstellen für diese Seite der philonischen Gottesanschauung finden sich in reichem Maße bei Zeller a. a. O. S. 406, wo auch auf den hier deutlich spürbaren Einfluß der platonischen Lehre vom Guten und von der göttlichen Güte hingewiesen wird.

5) de exsecrationibus 163 M. II 435.

Beobachtung, daß die Milde Gottes bei Philo als eine selbstverständliche Beschaffenheit von vornherein gegeben erscheint, wird dadurch nicht in Frage gestellt, daß er neben der *δύναμις εὐεργέτις* auch eine *δύναμις κολαστήριος* kennt,[1]) ja daß er sogar für eine Art Hölle Platz hat in seinem Gedankenbau. Das ist der jüdische Einschlag in seiner Gottesanschauung, den er niemals losgeworden ist. Dennoch wird bei ihm die schrankenlose Energie der Liebe[2]) Gottes nicht balanciert durch den erschütternden Eindruck, daß dieser Gott zugleich ein verzehrendes Feuer ist. Die antinomische Härte dieser Gegensätze in Gott erscheint vielmehr außerordentlich erweicht durch den Strom mystischer Religion, der in Philos Seele eingeflutet ist. Für diesen Gott der Mystik ziemt sich das Strafen nicht (*ἀπρεπὲς γὰρ θεῷ τὸ κολάζειν*), sondern er benutzt andere zu diesem Dienst: *τὰς μὲν γὰρ χάριτας καὶ δωρεὰς καὶ εὐεργεσίας αὐτὸν ἁρμόττει προτείνειν ἅτε ἀγαθὸν καὶ φιλόδωρον ὄντα φύσει, τὰς δὲ τιμωρίας οὐκ ἄνευ μὲν ἐπικελεύσεως τῆς ἑαυτοῦ βασιλέως ὑπάρχοντος, δι' ἄλλων δέ, οἱ πρὸς τοιαύτας χρείας εὐτρεπεῖς εἰσι.*[3])

In dem Maße aber, als der Gott Philos so die konkreten Züge Züge der individuellen geschichtlichen Lebendigkeit des alttestamentlichen Gottes verliert und sich verwandelt in das absolute, unbestimmte, namenlose Sein der reinen Einheit, die als einzige Wirklichkeit angesehen wird, in dem Maße werden auch alle Versuche, die unterbrochene Gemeinschaft mit ihm durch Opfergaben oder Gebetsleistungen wiederherzustellen, und damit auch jede priesterliche Vermittelung als aussichtslos und überflüssig beurteilt. Denn dabei schiebt sich ja immer der gesetzlich geordnete Kultusapparat als vermittelnde Zwischeninstanz zwischen die Seele und Gott, während es sich ja für den Theosophen Philo um ein unmittelbares Einswerden der Seele mit der Gottheit handelt, bei der jedes Mittelglied, jeder empirische Offenbarungsbezirk nicht als Hilfe, sondern als Hemmung empfunden wird. Vielmehr ist der einzige Weg zum wirklichen Erleben der Gottheit die mystische Ekstase, d. h. die „Stufe der Erhebung zum Göttlichen, auf welcher der Geist nicht allein über die Sinnenwelt, sondern auch über alles abgeleitete Sein überhaupt, sogar über die Ideen und den Logos hinausgeht, wo er, von dem ungeschwächten Lichte der Gottheit umstrahlt, sie selbst in ihrer reinen Einheit anschaut, wo er nicht bloß einen Gesandten Gottes in sich trägt, sondern Gott selbst in sich trägt, aus einem Sohn des Logos ein Sohn Gottes wird, und mit dem Logos, der bisher sein Führer war, gleichen Schritt hält".[4]) Um aber dies Ziel der unterschiedslosen Versenkung in Gott zu erreichen, „um Gott in

1) de spec. leg. I 307 M. II 258.

2) Statt der *ἀγάπη* Gottes erscheint denn auch bei Philo mehr die *ἐπιείκεια, χρηστότης, εὐμένεια, εὐεργεσία* Gottes.

3) de fuga et inventione 66 M. I 556.

4) Zeller a. a. O. S. 463.

sich aufzunehmen, muß sich der Mensch schlechthin leidend der göttlichen Wirkung hingeben, durch vollkommene Selbstentäußerung sich fähig machen, Gott zu werden".[1]) Auf dieses letzte Stadium des religiösen Erlebens bereitet sich der Fromme dadurch vor, daß er der ganzen sinnlichen Mannigfaltigkeit der Kreatur mit ihren Lustempfindungen in entschlossener Askese den Rücken kehrt und sich vertieft in die innere Welt der Seele. Dieselbe steht ja „vermöge ihres Ursprungs mit Gott in der engsten Verwandtschaft, insofern sie ihrem reinen Wesen nach und abgelöst von ihren sinnlichen Bestandteilen nichts anderes als eine der göttlichen Kräfte, eine der Teilkräfte des Logos ist, die als solche mit der Urkraft, aus der sie entsprungen sind, in ununterbrochener Verbindung" stehen.[2]) Dasselbe gilt von der menschlichen „Vernunft" (*νοῦς*), vermöge deren „jeder Mensch seiner geistigen Natur nach mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild und Teil derselben ist". Mit diesem göttlichen Wesenskern, der das Gute im Menschen ausmacht, sich in Gott zu versenken ist die Aufgabe des Frommen, während das Verstricktbleiben in die sinnliche Kreatur, vor allem auch in die eigene Leiblichkeit, als Sünde beurteilt wird, die man fliehen und lassen muß. Hier liegen die treibenden Kräfte für die tiefgreifende Umgestaltung, die die überkommene Opferanschauung bei Philo erfahren hat,[3]) indem er sie eben systematisch umdeutet zum Symbol dieser asketischen Sittlichkeit, die nichts anderes ist als die Kehrseite seiner theosophischen Religion. Unsere ganze bisherige Untersuchung hat uns ja mit Illustrationsmaterial für diesen Tatbestand geradezu überschüttet. Darum soll an dieser Stelle nur noch einmal auf zwei Einzelpunkte hingedeutet werden, auf die von hier aus ein besonders helles Licht fällt. Das erste ist die Bevorzugung des Brandopfers (*ὁλοκαύτωμα*) vor den übrigen, weil sich dasselbe am besten als allegorische Darstellung der schrankenlosen Selbsthingabe an die Gottheit verwerten ließ. Das zweite ist die Umdeutung der kultischen *κάθαρσις* im Sinne der mystischen Askese, die wir zuletzt konstatiert haben.[4])

---

1) Vergl. Zeller a. a. O. S. 464, wo das Einswerden mit Gott in der mystischen Ekstase mit philonischen Ausdrücken beschrieben wird.

2) Vergl. Zeller a. a. O. S. 442f.

3) Dazu bemerkt Deißmann wohl mit Recht: „Ob man Philos Stellung zum Opfer aus einer bei ihm vollzogenen ‚Umgestaltung' der Tradition verstehen darf, erscheint mir fraglich. Ich glaube, daß Philo von Kind auf nicht die traditionelle, sondern die eo ipso freiere Auffassung der Diaspora-Frömmigkeit gehabt hat. Seine späteren Theorien sind Abfindungen mit der nachträglich studierten Tradition."

4) Daß Philo auch bei dieser Umdeutung unter dem starken Einfluß Platos steht, wird durch folgende Charakteristik einer ganz analogen Erscheinung bei diesem nahegelegt, die E. Rohde, Psyche, III. Aufl. 2. Bd. S. 281f. gibt: „Oft redet Plato von der ‚Katharsis', der Reinigung, nach der der Mensch zu trachten habe. Er nimmt

Daß der Wille zu der mit Gott identifizierten reinen Einheit in diesem Ringen nicht unbedingt Sieger geblieben ist, sondern die überkommene Opferanschauung sich noch mächtig genug erwiesen hat, den Kampf in der Form eines Kompromisses zum Stehen zu bringen, haben wir schon gesehen. Der platonische Mystiker in Philo hatte in der unbestimmten Gottheit den archimedischen Punkt gefunden, von dem aus er die ganze Welt des überkommenen Kultus hätte aus den Angeln heben können. Aber der Jude in Philo wurde den Gott des Judentums nicht los, wenn er sich ihm auch vielfach zum Gott der Menschheit erweiterte, und darum blieb er trotz seiner kühnen Fluchtversuche ins Unendliche doch mit dem ganzen Apparat des gesetzlichen Opferdienstes unlösbar verkettet.[1]) Und so liefert die Opferanschauung Philos, an der wir das resultatlose Ringen zwischen Mystik und kosmopolitisch erweichter Nationalreligion auf einem typischen Teilgebiet studiert haben, nur einen neuen und charakteristischen Beleg für die Gebrochenheit der religiösen Position des Mannes, die durch seine ganze Gedankenwelt geht.[2])

Während Philo eine geradezu überquellende Fülle von Stoff zur Feststellung seiner Opferanschauung darbot, fließen die Opferaussagen in den Schriften des Josephus weitaus spärlicher. Dazu kommt, daß er als Historiker nur gelegentlich auf diesen Gegenstand zu sprechen kommt, während Philo sich in dem Abschnitt de vic-

---

auch hier Wort und Begriff von den Theologen an; aber er steigert sie zu einer erhöheten Bedeutung, in der indessen immer noch die Analogie zu der Katharsis der Theologen und Weihepriester deutlich hervortritt. Nicht die Befleckung, die von der Berührung unheimlicher Dämonen und dessen, was ihr Eigen ist, droht, gilt es zu verhüten, sondern die Trübung der Erkenntniskraft und des damit als gleichzeitig gesetzt gedachten Wollens des Erkannten durch die Sinnenwelt und ihre wilden Triebe. Statt nach ritueller Reinheit ist zu streben nach der Reinhaltung der Erkenntnis des Ewigen von der Verdunkelung durch täuschenden Sinnentrug, nach der Sammlung, dem Zusammenziehen der Seele auf sich selbst, ihrer Zurückhaltung von der Berührung des Vergänglichen als des Unreinen und Herabziehenden." — Ziegert, Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre . . . . bei Philo Judaeus, St. u. Kr. 1894 S. 706—732 macht S. 714 auf die Philo geläufige Wendung κεκαθάρθαι τὰ ὅτα als „aus dem Mysterienwortschatz übernommen" aufmerksam. S. 728 heißt es. „Es sei hier noch bemerkt, daß bei Plato (im Phaedo) das καθαρίζειν eine große Rolle spielt und zwar das καθαρίζειν τὴν ψυχήν; ob Plato dies auch aus den Mysterien entnommen, mag dahingestellt bleiben." Hier ist καθαρίζειν mit καθαίρειν verwechselt worden.

1) Danach ist die einseitige Beurteilung Friedländers, der S. 99 Anm. 2 behauptet: „In den Schriften Philos zeigt es sich ganz deutlich, daß das Diaspora-Judentum den Opferkultus mit Hilfe der Allegorie längst überwunden hatte" (vergl. auch S. 99ff.), zu korrigieren.

2) Dazu bemerkt Deißmann: „Ich halte diese Charakteristik für etwas schief. Das Nebeneinander der ethisch-mystischen Religion und der Elemente der Volksreligion ist kein Zeichen von ‚Gebrochenheit'. Ähnlich so standen und stehen fast alle religiösen Denker, z. B. Paulus, die massive Volksreligion zugleich vergeistigend und schonend. Die Agitatoren und die Bilderstürmer sind konsequenter aber auch ärmlicher."

timis in extenso, aber auch sonst durchaus systematisch mit der Opferfrage beschäftigt. Zwar hatte auch Josephus nach Ant. III 9, 3 N. 230 die Absicht, ein besonderes Werk über die Opfer zu schreiben. Das ergeben die Worte: *ἀκριβέστερον δὲ περὶ τῆς θυσίας τῶν δὲ τῶν ζῴων*[1]) *ἐν τοῖς περὶ θυσιῶν ἐροῦμεν.* Diese Absicht ist aber nicht zur Ausführung gekommen, und so sind wir auf die, wie er selbst[2]) sagt, ganz kurzen und beiläufigen Bemerkungen über die Opfer in Ant. III 9—10 N. 224—257 angewiesen, die er mit dem erneuten Inaussichtstellen einer genaueren Darstellung schließt. Immerhin werden wir in Ermangelung eines besseren das an dieser Stelle gebotene Material unserer Untersuchung der Opferanschauung des Josephus zugrunde legen müssen. Weiter kommen die gelegentlichen Stellen über das Opfer in seinen Werken, d. h. außer den Antiquitäten vor allem im Jüdischen Krieg in Betracht, während die Schrift gegen Apion nur sehr wenig und die Selbstbiographie gar keine Ausbeute gibt. Dabei kann es freilich nicht unsere Aufgabe sein, jede Erwähnung eines Opfers in historischen Zusammenhängen genau zu buchen, abgesehen von solchen Fällen, wo eine derartige Statistik der Ermittelung eines wichtigen Sprachgebrauchs dient. Das ist um so weniger erforderlich, als wir ja überhaupt alles rein Archäologische, soweit es nicht zur Aufhellung der Opferanschauung dient, wie in unserer ganzen bisherigen Untersuchung, so auch hier mit Absicht zurückstellen.[3])

Die Hauptstelle über die Opfer bei Josephus Ant. III 9—10 N. 224—257 bietet nun lediglich eine kurzgefaßte Reproduktion der verschiedenen Opferarten mit ihren Riten und ihrer Verteilung auf die einzelnen Feste, deren kultischer Verlauf bei dieser Gelegenheit näher beschrieben wird. Die hier befolgte Opfereinteilung stimmt insofern mit der philonischen zusammen, als zunächst zwei große Opfergruppen (*ἱερουργίαι*) unterschieden werden, die privaten und die öffentlichen (*ἡ μὲν ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν, ἑτέρα δ' ὑπὸ τοῦ δήμου συντελούμεναι*). Für beide gibt es dann wieder zwei verschiedene Weisen (*τρόποι*), das Brandopfer (*ἡ ὁλοκάυτωσις*) und das Dankopfer (*ἡ χαριστήριος*). Nach dem letzteren *τρόπος* wird auch das Sündopfer dargebracht (*τὸ περὶ τῶν ἁμαρτάδων*, die betreffenden Opfertiere werden auch als *κατὰ παραίτησιν ἁμαρτιῶν* oder *ὑπὲρ ἁμαρτημάτων παραιτήσεως* geschlachtet charakterisiert). Es folgen dann die Vorschriften über das vegetabilische Opfer, auf deren Einzelheiten wir uns nicht einzulassen brauchen. Wir konstatieren nur, daß nirgends ein Versuch vorliegt, den mitgeteilten Opferbräuchen einen rationalen Sinn abzugewinnen oder sie gar direkt umzudeuten.

1) Es ist von dem Taubenopfer als Ersatz des gewöhnlichen Sündopfers die Rede.

2) Vergl. Ant. III 9. 1 N. 224.

3) Über diese Seite der Sache vergl. die Schrift von M. Olitzki, Flavius Josephus und die Halacha. Erster Teil. Einleitung: Die Opfer. Berlin 1885.

Als interessante Einzelheit ist höchstens der Satz herauszuheben, mit dem Ant. III 10, 3 N. 241 der Sündenbockritus charakterisiert wird: *ὁ μὲν ζῶν εἰς ὑπερόριον ἐρημίαν πέμπεται ἀποτροπιασμὸς καὶ παραίτησις τοῦ πλήθους παντὸς ὑπὲρ ἁμαρτημάτων ἐσόμενος.* Der Ausdruck *παραίτησις* in diesem Zusammenhange wird nach der analogen Verwendung des Wortes bei den Sündopfern zu verstehen sein. Hier wie dort ist gemeint, daß die kultische Handlung bezw. die dabei gebrauchten Tiere eine Bitte um Sündenvergebung bedeuten, die hier vom ganzen Volk ausgeht. Der Terminus *ἀποτροπιασμός* muß entsprechend als Abwehrmittel gefaßt werden, mit dem man die drohende Reaktion des Zornes Gottes abwendet. Auf diesen Sinn weist auch der Gebrauch des Wortes in der griechischen Kathartik, die nach E. Rohde ihrem Ursprung und Wesen nach „Abwehr gefährlicher Wirkungen aus dem Reiche der Geister" ist.[1]) Es ist bezeichnend, daß Josephus diesen aus der heidnischen Kultsprache stammenden und den Ohren seiner griechisch-römischen Leser gewiß ohne weiteres verständlichen Ausdruck mit völliger Unbefangenheit zur Kennzeichnung des Ritus mit dem Sündenbock benutzt,[2]) wenn er an anderer Stelle auch recht verächtlich von den *ἀποτροπαῖοι (θεοί)* der Griechen spricht, die sie von den *δοθῆρες ἀγαθῶν* unterscheiden. *εἶτα δὲ τούτους ὥσπερ τοὺς πονηροτάτους τῶν ἀνθρώπων χάρισι καὶ δώροις ἀποσείονται μέγα τι λήψεσθαι κακὸν ὑπ' αὐτῶν προσδοκῶντες, εἰ μὴ μισθὸν αὐτοῖς παράσχοιεν.*[3]) Man muß bei der Beurteilung dieser Sätze sich den apologetisch-polemischen Zusammenhang, dem sie entnommen sind, gegenwärtig halten, um sie richtig einzuschätzen. Jedenfalls hat Josephus selber sehr häufig eine prinzipiell gleichartige Einwirkung auf Gott zur Beseitigung seines Zornes innerhalb der Geschichte seines Volkes ohne die Spur eines Anstoßes als etwas ganz Selbstverständliches berichtet, auch da, wo die alttestamentliche Vorlage diesen Erzählungszug gar nicht bot.[4]) Wir stellen im Folgenden die hierher gehörigen Opferaussagen des Historikers Josephus in chronologischer Reihenfolge zusammen.

---

1) Psyche, III. Aufl. Bd. 2 S. 70f. Z. B. erklärt Rohde a. a. O. S. 72 Anm. 1 den Brauch, das neugeborene Kind zu lustrieren, indem man es laufend um den Altar und das Altarfeuer herumträgt, für einen Rest von *ἀποτροπιασμὸς καὶ κάθαρσις* und sagt von der Olive, „die auch als apotropäisches Mittel gilt", daß sie den *χθόνιοι* heilig war und darum für Lustration und *ἀποτροπιασμοί* geeignet erschien.

2) Hierzu bemerkt Deißmann: „Josephus hat sich seine Werke von griechischen Freunden vielleicht übersetzen lassen, vergl. sein Zeugnis über das Bellum (c. Ap. I 9)."

3) c. Ap. II 85 N. 249. Vergl. zu dieser Charakteristik die Angaben von Rohde a. a. O. I S. 273 Anm. 1 über die *ἀποτροπαῖοι (θεοί)*.

4) Die Frage, ob diese Ausschmückungen die selbständige Zutat des Verfassers oder aus seinen Quellen bezw. einer umlaufenden Tradition entnommen sind, ist für unsern Zweck irrelevant. Es genügt, daß Josephus durch die Art, wie er sie weitergibt, sich mit ihnen einverstanden erklärt.

So wird Ant. I 2, 1 N. 58 von Kain berichtet, daß Gott ihn von der Strafe für seinen Mord entbunden habe *θυσίαν ἐπιτελέσαντα καὶ δι' αὐτῆς ἱκετεύσαντα μὴ λαβεῖν ὀργὴν αὐτῷ χαλεπωτέραν.* In ähnlicher Weise bittet Ant. I 3, 7 N. 96 Noah nach der Sintflut *ἱερὰ καύσας* um künftige Verschonung des Menschengeschlechts mit einer derartigen, den Fortbestand gefährdenden Drangsal: *εὐμενῶς τε οὖν αὐτὸν προσδέχεσθαι τὴν θυσίαν παρεκάλει καὶ μηδεμίαν ὀργὴν ἐπὶ τὴν γῆν ὁμοίαν βαλεῖν.* N. 98. Und in der Tat empfängt er daraufhin von Gott die Zusicherung, daß er künftighin mit derartigen Zornesäußerungen zum Zwecke der Strafe zurückhalten werde. Ant. I 3, 8 N. 10. Auch Pharao opfert nach Ant. I 8, 1 N. 164 *περὶ ἀπαλλαγῆς* des Unheils, das *κατὰ μῆνιν θεοῦ* um Saras willen über ihn gekommen ist. Ganz auf der bisher verfolgten Linie des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen verläuft auch die Einsetzung des aaronitischen Priestertums, die Moses Ant. III 8, 1 N. 189 f. in göttlichem Auftrag vollzieht. Josephus läßt seinen Helden dort zum Volk folgendermaßen sprechen: *δεῖ πρῶτον ἡμῖν τοῦ ἱερατευσομένου καὶ ὑπηρετήσοντος ταῖς θυσίαις καὶ ταῖς ὑπὲρ ἡμῶν εὐχαῖς ..... νῦν δὲ αὐτὸς ὁ θεὸς Ἀαρῶνα τῆς τιμῆς ἄξιον ἔκρινε καὶ τοῦτον ᾑρηται ἱερέα τὸν δικαιότερον ἡμῶν μᾶλλον εἰδώς, ὡς οὗτος ἐνδύσεται στολὴν τῷ θεῷ καθωσιομένην καὶ βωμῶν ἐπιμέλειαν ἕξει καὶ πρόνοιαν ἱερείων καὶ τὰς ὑπὲρ ἡμῶν εὐχὰς ποιήσεται πρὸς τὸν θεὸν ἡδέως ἀκουσόμενον, ὅτι τε κήδεται γένους τοῦ ἡμετέρου. καὶ παρ' ἀνδρὸς ὃν αὐτὸς ἐπελέξατο γινομένας προσδέχεται ταύτας.* Dementsprechend heißt es denn auch Ant. V 7, 7 N. 256 von den während der Richterzeit durch ihre Feinde bedrängten Israeliten: *Ἑβραῖοι δὲ σωφρονισθέντες ὑπὸ τῶν κακῶν εἰς ἱκετείαν ἐτράποντο τοῦ θεοῦ καὶ θυσίας ἐπέφερον παρακαλοῦντες αὐτὸν μετριάσαντα καὶ πρὸς τὴν δέησιν αὐτῶν ὑπαχθέντα παύσασθαι τῆς ὀργῆς. ὁ δὲ θεὸς μεταβαλόμενος εἰς τὸ ἡμερώτερον ἔμελλεν αὐτοῖς βοηθεῖν.* Ganz dieselbe Methode der Begütigung erwähnt Josephus in seiner Rede, in der er die Jerusalemer zur Übergabe bewegen will, Bell. V 9, 5 N. 385 von den Philistern (*Σύροι*), die nach den üblen Erfahrungen mit der heiligen Lade dieselbe zurückbringen *κυμβάλων καὶ τυμπάνων ἤχῳ καὶ πᾶσι μειλικτηρίοις ἱλασκόμενοι τὸ ἅγιον.* Auch David schlug nach der verhängnisvollen Volkszählung diesen Weg ein. Nachdem er den Altar auf der Tenne Arawna gebaut hatte, *ἱερούργησε καὶ ὁλοκαύτωσε καὶ θυσίας ἐπήνεγκεν εἰρηνικάς.* Und der Erfolg läßt nicht auf sich warten: *καταπραΰνεται δὲ τούτοις τὸ θεῖον καὶ πάλιν εὐμεν�ὲς γίνεται.* Einmal taucht sogar ein Trankopfer als Sühnmittel auf, und zwar in einer Geschichte, bei der es in der alttestamentlichen Vorlage sowohl im hebräischen als auch im griechischen Texte fehlt. Es handelt sich um die 2. Kön. 2, 19—22 erzählte Gesundmachung der Quelle bei Jericho

durch Elisa, der ein irdenes Gefäß mit Salz in den Strudel wirft. Josephus fährt dann fort: *ἔπειτα εἰς οὐρανὸν δεξιὰν ἀνατείνας δικαίαν κἀπὶ γῆς σπονδὰς μειλικτηρίους χεόμενος, τὴν μὲν ἠτεῖτο μαλάξαι τὸ ῥεῦμα καὶ γλυκυτέρας φλέβας ἀνοῖξαι.* Bell. IV 8, 3 N. 462. Ferner fordert Ant. IX 13, 1 N. 262 der König Hiskia das versammelte Volk samt den Priestern und Leviten auf, den unter der Regierung seines Vaters geübten Götzendienst fahren zu lassen: *καθᾶραι δ' αὐτοὺς ἐκ τῶν προτέρων μιασμάτων τούς τε ἱερεῖς καὶ Λευίτας καὶ συνελθόντας οὕτως ἀνοῖξαι τὸ ἱερόν, καὶ καθάραντες αὐτὸ ταῖς ἐξ ἔθους θυσίαις*[1] *εἰς τὴν ἀρχαίαν καὶ πάτριον ἀνακαλέσασθαι τιμήν. οὕτως γὰρ τὸν θεὸν εὐμενῆ ποιήσαιμεν ἀφέντα τὴν ὀργήν.* Durch Opfer suchen auch die durch die Ehe mit nichtisraelitischen Frauen Befleckten auf Veranlassung Esras Gott zu versöhnen (*θυσίας ἐξευμενίζοντες τὸν θεὸν ἐπήνεγκαν*), Ant. XI 5, 4 N. 152, nachdem sie sich von ihren Gattinnen und deren Kindern getrennt hatten.[2])

---

1) An anderen Stellen geschieht die Reinigung des entweihten Heiligtums ebenso wie in den beiden ersten Makkabäerbüchern nicht durch die gesetzlichen Opfer, sondern durch Wegschaffung der befleckten Kultgeräte, nur daß dort auch ihre Ersetzung durch neue in den Reinigungsakt mit hineingenommen wurde, was bei Josephus nicht geschieht. Vergl. die für diesen Sprachgebrauch z. B. Bell. I 1, 4 N. 39 f. (Judas Makkabaus); I 7, 6 N. 152f. = Ant. XIV 4, 4 N. 73 (Pompejus: *καθᾶραι τὸν ἱερὸν . . . . . καὶ τὰς ἐξ ἔθους ἐπιτελεῖν θυσίας*); Ant. XII 7, 6 N. 316 (Judas Makkabäus: *τὸν ναὸν καθαρίσαι καὶ νενομισμένας θυσίας προσφέρειν* N. 318 . . . *ἄχρι τὸν ναὸν αὐτὸς ἁγνίσειεν καὶ καθάρας ἐπιμελῶς αὐτὸν εἰσεκόμισε καινὰ σκεύη, λυχνίαν, τράπεζαν, βωμόν*). Um Reinigung durch Vernichtung handelt es sich auch Bell. IV 5, 2 N 323 *πυρὶ . . . . ἐκκαθαιρῆναι τὰ ἅγια*, VI 2, 1 N, 110 . . . *κάθαρσιν αὐτῷ* (sc. *τῷ ἱερῷ*) *πῦρ* . . . . In beiden Fällen handelt es sich um den Tempelbrand. Ähnlich wird V 1, 3 N. 119 von der ganzen Stadt gesagt, daß die Römer in sie eindrangen *τὰ ἐμφύλια μύσῃ πυρὶ καθαροῦντες.* Dabei ist die Stadt als befleckt gedacht: *ὡς μεμιασμένης τῆς πόλεως* Bell. IV 5, 2 N. 323; *τὴν τοσούτων μιασμάτων γέμουσαν πόλιν*, VI 2, 1 N. 110. Derselbe Sprachgebrauch bei dem synonymen *καθαρίζειν* liegt vor, wenn es Ant. XII 6, 3 N. 286 von Judas Makkabäus heißt, daß er die Feinde aus dem Land warf und die gesetzesuntreuen Juden vernichtete *καὶ ἐκαθάρισεν ἀπὸ παντὸς μιάσματος τὴν γῆν.* Ähnlich wird auch Ant. XI 5, 4 N. 153 von Esra berichtet, daß er durch Wegschaffung der fremden Weiber die Ehesitte gereinigt habe: *ἐκαθάρισε τὴν περὶ ταῦτα συνήθειαν, ὥστ' αὐτὴν τοῦ λοιποῦ νόμιμον εἶναι.* Möglicherweise bezieht sich das *καθαρίζειν* hier auch mit auf die gleichzeitig angeordneten Opfer, die die Verfehlungen wieder gut machen sollten.

2) Wenn es dagegen in der Anrede des Josephus an die unglückliche, vom Untergang bedrohte Stadt Jerusalem heißt: *δύναιο δ' ἂν γενέσθαι πάλιν ἀμείνων, εἴγε ποτὲ τὸν πορθήσαντα θεὸν ἐξιλάσῃ* Bell. V 1, 3 N. . . . . so kann dabei kaum an Opfer gedacht sein, weil dieselben ja nach dem Untergange des Tempels nicht mehr möglich waren. Man könnte freilich auch fragen, ob Josephus sich überhaupt etwas Bestimmtes bei den Worten gedacht habe, da wir es in diesem Zusammenhang mehr mit einer seiner rhetorisch-pathetischen Deklamationen als mit dem Ausbruch ehrlichen Schmerzes zu tun haben. Vorausgesetzt ist jedenfalls auch hier, daß sich Gott durch entsprechende Leistungen eventuell wieder gnädig stimmen ließe.

In allen diesen Fällen erscheint das Opfer als das den Zornesäußerungen Gottes gegenüber geläufige Begütigungsmittel, von dessen Wirkungskraft man ohne weiteres überzeugt ist. Reflexionen über den Grund dieser kultischen Handlung, die nicht selten von Gebeten begleitet wird,[1]) finden sich nicht; vielmehr dient an einer Fülle von Stellen der traditionelle, gesetzlich korrekte Vollzug der Darbringungen als ihre entscheidende und wertgebende Motivierung. So besteht der Frevel des Antiochus Epiphanes nach Ant. XII 5, 4 N. 251 u. 253 darin, daß er die täglichen Opfer, die sie Gott nach dem Gesetz (*κατὰ τὸν νόμον*) darbrachten, abschaffte und dafür auf dem über dem Brandopferaltar gebauten *βωμός* Schweine opferte, *θυσίαν οὐδὲ πάτριον τῇ Ἰουδαίων θρησκείᾳ*. Ähnlich heißt es Ant. V 7, 10 N. 266 von Jephta, der seine Tochter opfert: *οὔτε νόμιμον οὔτε θεῷ κεχαρισμένην θυσίαν ἐπιτελῶν* vgl. ferner Ant. II 14, 6 N. 313 *κατὰ τὸ ἔθος* (Passah) Ant. IX 13, 2 N. 263 *καὶ τὰ μιάσματα ἐκβαλόντες τὰς ἐξ ἔθους τῷ βωμῷ θυσίας ἐπέφερον* XI 1, 3 N. 9: *καὶ τὰς εὐχὰς ἀπεδίδοσαν τῷ θεῷ καὶ τὰς νομιζομένας θυσίας ἐπετέλουν* XI 4, 1 N. 76 *ὅπως τὰς νομίμους ἀναφέρωσι θυσίας . . . . . τῷ θεῷ κατὰ τοὺς Μωυσέως νόμους* XI 5, 2 N. 137 *τὰς ἐκ τῶν ὁλωκαύσεων νενομισμένας θυσίας* XII 7, 6 N. 316 *τὰς νενομισμένας θυσίας* XIV 4, 4 N. 73 *τὰ νόμιμα ἐπιφέρειν τῷ θεῷ* XV 5, 4 N. 147 *θυσίας κατὰ τὰ νομιζόμενα ποιήσας* XIX 6, 1 N. 293 *ἐξεπλήρωσε θυσίας οὐδὲν τῶν κατὰ νόμον παραλιπών* Bell. VI 2, 1 N. 99 *τὰς ἐθίμους θυσίας*. Bezeichnend für diese selbstverständliche Geltung, die die überkommene religiöse Sitte in den Augen des Josephus beanspruchen darf, ist auch die Art, wie er den Vorwurf des Apion gegen die Juden, daß sie durch Opferung der zahmen Tiere der Welt das Nutzvieh entzögen, durch einfachen Hinweis auf den entsprechenden Brauch bei Hellenen und Makedonen erledigt c. Ap. II 13 N. 138. Daß das Interesse unseres Autors in der Tat überwiegend an dem haftet, was vom Kultus in die Augen fällt, d. h. vor allem an dem stereotypen Brauch[2]) und nicht an dem, was die Vorgänge zu bedeuten haben, geht ferner mit aller Deutlichkeit aus der zusammenfassenden Inhaltsübersicht hervor, die er Bell. I Prooem. 10 N. 26 der eigentlichen Erzählung vorausschickt. Er verspricht Mitteilungen unter anderem über *τοῦ ἱεροῦ καὶ τοῦ ναοῦ τὴν διάθεσιν, ἔτι δὲ καὶ τούτων καὶ τοῦ βωμοῦ τὰ μέτρια πάντα μετ' ἀκριβείας, ἔθη τε ἑορτῶν ἔνια καὶ τὰς ἑπτὰ ἁγνείας καὶ τὰς τῶν ἱερέων λειτουργίας, ἔτι δὲ τὰς ἐσθῆτας τῶν ἱερέων καὶ τοῦ ἀρχιερέως, καὶ οἷον ἦν τοῦ ναοῦ τὸ ἅγιον*, und zwar

1) Z. B. Ant. I 13, 4 N. 230 *μετ' εὐχῶν τε καὶ ἱερουργίας* XII 2, 6 N. 55 . . . . *προσηγάγομεν θυσίας καὶ τὸ πλῆθος εὐχὰς ἐποιήσατο* XVI 2, 4 N. 55 *ἀπέδωκας τῷ θεῷ τέλεια θύματα τιμῶν αὐτὸν ἐπὶ τελείαις εὐχαῖς.*

2) Vergl. aber auch die Betonung der Opfermenge bei der Einweihung des salomonischen Tempels Ant. VIII 4, 1 N. 101, ferner VII 14, 11 N. 382.

ohne von dem Erforschten etwas zu verschweigen oder etwas hinzuzusetzen. Der Eindruck, den man aus diesen Worten gewinnt, wird nur bestärkt durch die Ausführung des Versprechens im 5. Kap. des 5. Buches, mit deren Einzelheiten wir uns deswegen nicht zu befassen haben. Auf derselben Linie liegt es, wenn Josephus Bell. I 7, 4 N. 148 das Staunen des Pompejus über die Ausdauer der Juden während der Belagerung von Jerusalem berichtet, besonders darüber, daß sie mitten im Hagel der Geschosse nicht das Geringste von ihrem Gottesdienst aufgaben (*μηδὲν παραλῦσαι τῆς θρησκείας*). Er schildert den rituellen Fanatismus der Eingeschlossenen wie folgt: *ὥσπερ γὰρ εἰρήνης βαθείας κατεχούσης τὴν πόλιν αἵ τε θυσίαι καθ' ἡμέραν καὶ οἱ ἐναγισμοὶ*[1]) *καὶ πᾶσα θεραπεία κατὰ τ' ἀκριβὲς ἐξετελεῖτο τῷ θεῷ, καὶ οὐδὲ κατ' αὐτὴν τὴν ἅλωσιν περὶ τῷ βωμῷ φονευόμενοι τῶν καθ' ἡμέραν νομίμων εἰς τὴν θρησκείαν ἀπέστησαν* I 7, 5 N. 150 *Ἔνθα πολλοὶ τῶν ἱερέων ξιφήρεις τοὺς πολεμίους ἐπιόντας βλέποντες ἀθορύβως ἐπὶ τῆς θρησκείας ἔμειναν, σπένδοντες δ' ἀπεσφάττοντο καὶ θυμιῶντες καὶ τῆς πρὸς τὸ θεῖον θεραπείας ἐν δευτέρῳ τὴν σωτηρίαν τιθέμενοι.* Man fühlt diesen Worten die stolze Genugtuung des Gesetzesjuden unmittelbar ab. Der korrekte Vollzug der gesetzlichen Riten ohne jede Rücksicht auf das, was in der Umgebung vorgeht, der abstrakte Gehorsamsakt, unter lebensgefährlichsten Umständen durchgeführt, ist das eigentlich Imponierende. Derselbe Gesichtspunkt liegt vor, wenn das merkwürdige Opfer Abrahams (Gen. 15, 1—21), dessen *τρόπος* Josephus genau beschreibt Ant. I 10, 3 N. 184, als durch göttlichen Befehl (*κελευσθεὶς ὑπ' αὐτοῦ*) veranlaßt eingeführt wird.[2]) Als Gehorsamsprobe erscheint auch die ausführlich erzählte Opferung Isaaks Ant. I 13, 1 ff. N. 224—236 in den Worten: *οὕτως γὰρ ἐμφανίσειν τὴν περὶ αὐτὸν θρησκείαν, εἰ καὶ τῆς τοῦ τέκνου σωτηρίας προτιμήσειε τὸ τῷ θεῷ κεχαρισμένον* N. 224 und weiter .... *δοκιμάσαι θέλων αὐτοῦ τὴν διάνοιαν, εἰ καὶ τοιαῦτα προστασσόμενος ὑπακούοι.*

Mit dieser Auffassung des Opfers als einer Gehorsamsleistung gegen Gott ist seine von dem Verhalten des Menschen unabhängige Wirkungskraft nach Analogie einer Zauberformel geleugnet. So bestimmt eine gnädige Reaktion Gottes auf diesen Erweis der Frömmigkeit erwartet wird, so hängt es doch von Gott selbst ab, ob er

1) Ein dem Josephus auch sonst geläufiger Terminus (vergl. Bell. I 1, 1 N. 32, I 1, 4 N. 39; I 7, 4 N. 148; VI 2, 1 N. 95), der sich weder in der griechischen Bibel noch bei Philo findet, dagegen im hellenischen Opferwesen eine Rolle spielt, wenigstens was die verwandten Wendungen *ἐναγίζειν* und *ἐναγίσματα* anbetrifft. Vergl. Rohde a. a. O. I. Bd. S. 150 Anm. 2; 213 Anm. 1.

2) Vergl. auch die entsprechende Bezeichnung bei der Priesterweihe: *κατὰ πρόσταγὴν θεοῦ* Ant. III 8, 6 N. 204. „Das ist hellenistisch gedacht; cf. die häufige Formel *κατ' ἐπιταγήν* eines Gottes" (Deißmann).

gnädig sein will oder nicht. Ant. III 8, 9 N. 214 f. wird diese Souveränität Gottes ausdrücklich hervorgehoben. Er behält sich die Freiheit vor, im Heiligtum gegenwärtig zu sein oder nicht. Seine Anwesenheit[1]) wird am Leuchten der Schultersteine des Hohenpriesters erkannt, besonders des einen, den er statt einer Schnalle auf der rechten Schulter trägt. Über die Gründe des Wohlgefallens Gottes in dem einen Falle im Unterschied von dem andern wird bei der Geschichte von Kain und Abel reflektiert. Und zwar wird dort gesagt Ant. I 2, 1 N. 54: *ὁ δὲ θεὸς ταύτῃ*[2]) *μᾶλλον ἥδεται τῇ θυσίᾳ τοῖς αὐτομάτοις καὶ κατὰ φύσιν γεγονόσι τιμώμενος, ἀλλ' οὐχὶ τοῖς κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρώπου πλεονέκτου βίᾳ πεφυκόσιν.* In dieser etwas sonderbaren Begründung blickt doch der verschiedene Charakter der beiden Opfernden als das Gottes Verhalten Bestimmende durch, wenn auch ziemlich verhüllt. Was man hier zwischen den Zeilen lesen muß, nämlich, daß es Gott nicht um die Opferhandlung als solche, sondern um den Gehorsam gegen seine Befehle zu tun ist, wird Ant. VI 7, 4 N. 147—150 mit unmißverständlicher Deutlichkeit ausgesprochen. Es handelt sich um die Verwerfung Sauls. Josephus gestaltet bei diesem Anlaß die kurzen Worte Samuels über den Vorzug des Gehorsams vor dem Opfer 1. Sam. 15, 22 zu einer längeren erbaulichen Rede aus. *ὁ δὲ προφήτης οὐχὶ θυσίαις ἔλεγεν ἥδεσθαι τὸ θεῖον, ἀλλὰ τοῖς ἀγαθοῖς καὶ δικαίοις. οὗτοι δέ εἰσιν οἱ τῇ βουλήσει καὶ ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ κατακολουθοῦντες καὶ μηδὲν ἄλλο πραχθήσεσθαι καλῶς ὑφ' ἑαυτῶν νομίζοντες ἢ ὅτι ἂν ποιήσωσι τοῦ θεοῦ κεκελευκότος· καταφρονεῖσθαι γὰρ οὐχ ὅταν αὐτῷ μὴ θύῃ τις, ἀλλ' ὅταν ἀπειθεῖν δοκῇ. παρὰ δὲ τῶν οὐχ ὑποτασσομένων οὐδ' ἀληθῆ καὶ μόνην τῷ θεῷ κεχαριυμένην θρησκευόντων θρησκείαν, οὔτ' ἂν πολλὰ καὶ πιμελῆ καταθύσωσιν ἱερεῖα, οὔτ' ἂν κόσμον ἀναθημάτων ἐξ ἀργύρου καὶ χρυσοῦ πεποιημένων προσφέρωσι, δέχεται ταῦτ' εὐμενῶς, ἀλλ' ἀποστρέφεται καὶ δείγματα τῆς πονηρίας οὐκ εὐσέβειαν ἡγεῖται. τοῖς δ' ἓν καὶ μόνον τοῦθ' ὅτι περ ἂν φθέγξηται καὶ κελεύσῃ ὁ θεὸς διὰ μνήμης ἔχουσι καὶ τεθνάναι μᾶλλον ἢ παραβῆναί τι τούτων αἱρουμένοις ἐπιτέρπεται, καὶ οὔτε θυσίαν ἐπιζητεῖ παρ' αὐτῶν καὶ παρὰ θυόντων δέ, κἂν ᾖ λιτά, τῆς πενίας ἥδιον τὴν τιμὴν ἢ παρὰ τῶν πλουσιωτάτων δεξιοῦται.* Diese Grundsätze werden dann auf den vorliegenden konkreten Fall, d. h. auf den Ungehorsam Sauls angewandt. Man wird nicht fehlgehen, wenn man in diesen Samuelin den Mund gelegten Ausführungen auch die Gedanken des Schriftstellers über Wert und Unwert der Opferdarbringung wiederfindet, eben in der Richtung, daß das bloße Befolgen der kultischen Vorschriften nicht genügt, sondern

1) *ὁπότε ταῖς ἱερουργίαις ὁ θεὸς παρείη* N. 215.
2) D. h. an dem Milch- und Tieropfer Abels.

sondern die Gehorsamsforderung weiter reicht und auch das übrige Verhalten mitumfaßt. Auch sonst fehlt es nicht ganz an Spuren einer solchen Beurteilung. So heißt es Ant. III 12, 2 N. 278 mitten in der Beschreibung der kultischen Reinheitsvorschriften für die Priester: *μὴ μόνον δὲ περὶ τὰς ἱερουργίας καθαροὺς εἶναι, σπουδάζειν δὲ καὶ περὶ τὴν αὐτῶν δίαιταν, ὥστ' αὐτὴν ἄμεμπτον εἶναι.* Zwar lautet die nähere Darlegung dessen, was dabei in Frage kommt, ziemlich unbestimmt. Es wird nur behauptet N. 279, daß die Träger der priesterlichen Kleidung aus diesem Grunde *ἄμωμοί τέ εἰσι καὶ περὶ πάντα καθαροὶ καὶ νηφάλιοι, πίνειν οἶνον ἕως οὗ τὴν στολὴν ἔχουσι κεκωλυμένοι.* Aber wenn auch diese letztere konkrete Angabe noch in deutlichem Zusammenhang mit der kultischen Aufgabe der Priester steht,[1]) so biegt sie doch leise von einer rein ritualistischen Auffassung ab. Auf dieser Linie liegt es auch, wenn c. Ap. II 23 N. 195 ff. das Fehlen von Trunkenheit bei den jüdischen Opfern und die bei dieser Gelegenheit vor allem auf das Gemeinwohl gerichtete Gebetsübung rühmend hervorgehoben wird: *θύομεν τὰς θυσίας οὐκ εἰς μέθην ἑαυτοῖς, ἀβούλητον γὰρ θεῷ τόδε, ἀλλ' εἰς σωφροσύνην. καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις χρὴ πρῶτον ὑπὲρ τῆς κοινῆς εὔχεσθαι σωτηρίας, εἶθ' ὑπὲρ ἑαυτῶν· ἐπὶ γὰρ κοινωνίᾳ γεγόναμεν καὶ ταύτην ὁ προτιμῶν τοῦ καθ' αὑτὸν ἰδίου μάλιστα θεῷ κεχαρισμένος.* Hier tritt der Opferritus ohne Frage zurück gegenüber dem begleitenden Gebetsakt, dessen Gott wohlgefälliger Charakter mit Nachdruck betont wird.[2]).

Gelegentlich äußert sich auch das Bedürfnis, einem überkommenen Ritus durch eine Art von Umdeutung einen einleuchtenden Sinn abzugewinnen. Es handelt sich um die Reinigungsvorschrift im Falle der Totenverunreinigung, der die Absicht zugeschrieben wird, einem etwaigen Mörder seine Unreinheit kräftig zum Bewußtsein zu bringen c. Ap. II 26 N. 205 *ἵνα πλεῖστον ἀπέχῃ τοῦ δοκεῖν καθαρὸς εἶναί τις φόνον ἐργασάμενος.* Hier hat wohl die apologetische Tendenz von der rein ritualistischen Betrachtungsweise abgeführt.[3]) Eine symbolisierende Reflexion liegt auch Bell. V 5, 5 N. 218 vor. Dort wird vom Rauchfaß gesagt, es bedeute, *ὅτι τοῦ θεοῦ*

---

1) Vergl. auch Bell. V 5, 7 N. 229, wo diese Weinenthaltung auf Ehrfurcht vor dem Dienst (*δέει τῆς θρησκείας*) zurückgeführt wird (*ὡς μή τι παραβαίεν ἐν τῇ λειτουργίᾳ*), also der korrekte Vollzug der Kultriten als der eigentliche Zweck der Askese erscheint.

2) Sein Inhalt bezieht sich nach dem Folgenden nicht auf die Erlangung von Gütern, sondern auf die Fähigkeit zu ihrem Empfange und auf ihre Bewahrung. N. 297: *δέησις δ' ἔστω πρὸς τὸν θεόν, οὐχ ὅπως δῷ τἀγαθά, δέδωκεν γὰρ αὐτὸς ἅπασιν καὶ πᾶσιν εἰς μέσον κατατέθεικεν, ἀλλ' ὅπως δέχεσθαι δυνώμεθα καὶ λαβόντες φυλάττωμεν.* Die Tendenz dieser Hinzufügung ist nicht ganz durchsichtig. Wahrscheinlich soll sie nur die „ideale" Gottesvorstellung der Beter ins rechte Licht stellen.

3) Vergl. Olitzki a. a. O. S. 31.

πάντα καὶ τῷ θεῷ, weil die Bestandteile des Rauchwerks aus den verschiedensten Gegenden der Welt herrührten.

Schwerer als diese leichten Ansätze zu einer gewissen Lockerung der kultischen Tradition wiegt die Charakteristik und Beurteilung der Essener bei Josephus Ant. XVIII 1, 5 N. 19: εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας ἐπιτελοῦσιν διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃ νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμίσματος, ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσιν.[1]) Bousset bemerkt zu dieser Stelle: „Daß sie trotz alledem weiter als Juden galten, sogar beim Volk in hohem Ansehen standen, ist ein Beweis für das geringe Ansehen, in welchem der Opferkult in weiten Kreisen des Volkes stand." Auch Josephus hält mit seiner Bewunderung nicht zurück N. 20. Wenn derselbe Schriftsteller ein andermal[2]) dem Johannes von Gischala, mit dem er während des Kampfes um den Tempel nach dem Aufhören der Opfer im Auftrage des Titus verhandelte, mit höhnischer Ironie zuruft: κ' ἂν μὲν σοῦ τις ἀφέλῃ τὴν καθ' ἡμέραν τροφήν, ἀσεβέστατε, τοῦτον ἥγησαι πολέμιον, αὐτὸν δ' ὃν τῆς αἰωνίου θρησκείας ἐστέρησας θεὸν ἐλπίζεις σύμμαχον ἔχειν ἐν τῷ πολέμῳ; so ist der Widerspruch zwischen dieser Verketzerung der notgedrungenen Einstellung des Opfers durch die im Tempel Eingeschlossenen und der Verehrung der die Tieropfer prinzipiell verwerfenden Essener ja eklatant genug. Aber er begreift sich aus der diplomatischen Situation, aus der heraus die Worte an Johannes von Gischala gesprochen sind, und die einem Manne wie Josephus, der unter Umständen auch anders konnte, den vollen Brustton der ritualistischen Überzeugung als das im Moment wirksamste rhetorische Mittel erscheinen ließ.[3]) Damit soll nicht etwa gesagt sein, daß Josephus im Grunde der kultischen Tradition seines Volkes entwachsen gewesen sei, sondern nur, daß gelegentliche zum Teil recht starke Erweichungen zu konstatieren sind gegenüber dem Standpunkt einer rigorosen Kultusfrömmigkeit. Dahin weisen auch seine Bemerkungen zur Johannestaufe Ant. XVIII 5, 2 N. 117. Darnach hat sie nichts mit Sündenvergebung zu tun, sondern bedeutet eine ἁγνεία τοῦ σώματος, ἅτε δὴ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκαθαρμένης. In diesem deutlichen Auseinanderhalten der körperlichen Reinigung durch das Tauchbad und der Reinigung der Seele durch gerechtes Verhalten, eine Unterscheidung, die sich Josephus durch die Kennzeichnung des Täufers als eines trefflichen Mannes doch sozusagen aneignet, kündigt sich eine Beurteilung der religiösen

1) Vergl. dazu Bousset S. 531 und Zeller a. a. O. S. 318.

2) Bell. VI 2, 1 N. 100.

3) Diese Überlegung behält ihre Geltung, auch wenn man sich darüber klar ist, daß die betreffenden Worte erst nachträglich bei der historischen Darstellung diese Form werden bekommen haben und in Wirklichkeit vielleicht sehr viel anders gelautet haben.

Waschungen an, die sie dem übrigen gottwohlgefälligen Verhalten gegenüber sehr stark entwertet.

Nach einer wirklichen Kritik der kultischen Bräuche, und geschähe sie auch in einer noch so leisetreterischen Form, fahndet man trotz derartiger Lockerungen des strengen Ritualismus vergebens. Auch in dem angeführten Passus aus der Rede Samuels an Saul, die als die opferfreieste Äußerung unseres Schriftstellers angesprochen werden muß, handelt es sich nur um den Mißbrauch des Opfers als Ersatz des Gehorsams, und nicht etwa um eine grundsätzliche Bekämpfung des Opferdienstes, so sehr derselbe hinter das Handeln nach den Befehlen Gottes im übrigen Leben zurückgestellt wird.[1])

Wie stark Josephus bei alledem in den ritualistischen Reinheitsvorstellungen befangen blieb, wird einem besonders eindrücklich gemacht durch die große Rolle, die die Termini *μιαίνειν* und *καθαίρειν* im kultischen Sinne bei ihm spielen. Für *μιαίνειν* sind aus dem „Jüdischen Krieg" folgende Stellen zu vergleichen I 1, 4 N. 39 (Tempelgeräte), IV 3, 6 N. 150 (die Füße der das Heiligtum betretenden Zeloten), IV 3, 12 N. 201 (das Heilige durch das Blut der verwundeten Zeloten), VI 9, 3 N. 426 (die, denen im Unterschied von den *καθαροί* und *ἅγιοι* wegen Aussatz, Blutfluß oder dergleichen die Teilnahme am Passahfest verboten ist), IV 5, 2 N. 223 (die Stadt), vgl. auch VI 2, 1 N. 110; *προμιαίνειν* IV 6, 3 N. 338 (das Heiligtum), *ἀμίαντος* VI 2, 1 N. 99 (das Heiligtum). Was den kultischen Gebrauch von *καθαίρειν* und *κάθαρσις* angeht, so ist hier zunächst auf die ausführliche Beschreibung der Reinigungsriten bei der Priesterweihe Ant. II 8, 3 N. 197 f. hinzuweisen, wo beide Termini begegnen und *ἁγνίζειν* synonym mit *καθαίρειν* gebraucht ist. Der Erfolg der sämtlichen bei dieser Gelegenheit in Anwendung gebrachten Reinigungsriten wird dann III 8, 6 N. 205 in dem Absichtssatz, *ἵνα τοῦ θεοῦ γίγνοιντο*, zusammengefaßt. Mit gleicher Ausführlichkeit wird Ant. IV 4, 6 N. 78—81 die Reinigung des Volkes nach dem Tode der Mirjam durch die Zeremonie mit der Asche der roten Kuh beschrieben. In demselben kulttechnischen Sinn steht *καθαίρειν* Ant. IX 13, 1 N. 262, wo von der Reinigung des durch Götzendienst befleckten Heiligtums *ταῖς ἐξ ἔθους θυσίαις* die Rede ist.[2]) Dieser

1) Das Urteil Friedländers a. a. O. S. 100 Anm., Josephus stehe „auch in bezug auf die Auffassung des Opfers unter dem mächtigen Einfluß der jüdisch-alexandrinischen Geistesrichtung", stützt sich einseitig auf diese eine Stelle. Auch die Formulierung Krügers, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums S. 36, beide seien „einig in der Beurteilung des Kultus", geht zu weit. Krüger korrigiert sich aber gleich selber, indem er Josephus als „einen ganz anderen Vertreter des Judentums als Philo" kennzeichnet, eben weil seine Gedanken „auch in hellenistischem Kleide jüdisch" bleiben. Vergl. auch S. 60. Einseitig betont auch Hoennicke, Das Judenchristentum usw., die „freie Auffassung des Opfers" bei Josephus.

2) Vergl. auch die oben S. 179 Anm. 1 gesammelten Belegstellen für *καθαίρειν* bezw. *καθαρίζειν*. Auch dort werden die Befleckungen, um deren Beseitigung es

unbefangen ritualistische Sprachgebrauch wird nirgends durch eine kritische Reflexion gestört.

Aber ebensowenig wie ein negatives Nachdenken über die etwaige prinzipielle Unzulänglichkeit des überkommenen Kultbrauchs findet sich bei Josephus auch irgendein Versuch, dem vom Gesetz geforderten Opferdienst einen positiven Sinn abzugewinnen. Wir haben diesen stereotypen Rekurs auf die Tradition schon am Sprachgebrauch nachgewiesen. Es hat sich dabei ergeben, daß nicht einmal der hier so naheliegende Gedanke der Gabe an die Gottheit in irgendeiner bemerkenswerten Weise hervortritt. Um so weniger läßt sich erwarten, daß Josephus die Stellvertretungsidee mit dem Opfer verbunden hat. Gleichwohl empfiehlt es sich, diese Frage wegen ihrer besonderen Wichtigkeit noch einer speziellen Erwägung zu unterziehen und alle Daten, die in diese Richtung weisen könnten, sorgfältig zu prüfen.

Da jede direkte Spur fehlt, sind wir auf etwaige indirekte Indizien angewiesen. Solche könnten sich am ehesten aus der bildlichen Verwertung des kultischen Opfers ergeben, wie sie entweder durch Josephus selbst geschieht oder von ihm berichtet wird. Sehen wir zu. Wenn Josephus Bell. I Prooem. 4 N. 9 die Betrachtungen über das Geschehene als ein Weihegeschenk an seine Stimmung[1]) bezeichnet, so ist das für unsere Frage ohne Belang. Etwas mehr Interesse hat es schon, wenn der Hohepriester Ananus in seiner Rede Bell. IV 3, 10 N. 170 das untätige Geschehenlassen der Gewalttätigkeiten, die die Zeloten begehen, mit den Worten verurteilt: *ἐπείδομεν μὲν καὶ τοῦτο καθάπερ ἐξ ἀγέλης ζῴων ἀλόγων ἑλκομένου τοῦ κρατιστεύοντος ἀεὶ θύματος*, oder wenn Bell. V 1, 3 N. 17 von vielen Festpilgern gesagt wird, daß sie während der Belagerung vor ihren Opfern selber fielen und den allen Hellenen und Barbaren ehrwürdigen Altar mit ihrem eigenen Blut als Trankopfer begossen.[2]) Jedoch auch diese beiden Fälle scheiden für unsere Untersuchung aus. Denn es handelt sich in ihnen zwar um Leiden, im letzteren Falle sogar um gewaltsame Tötung, aber eben nicht um stellvertretendes Leiden und stellvertretendes Sterben. Das gilt auch von der bildlichen Verwertung des kultischen Opfers in der Anklage des Archelaus durch Antipater vor dem Kaiser, Ant. XVII 9, 5 N. 237, wo von den Opfern eines vom Angeklagten während des Festes veranlaßten Blutbades gesagt wird, daß sie *ἱερείων ἐν τρόπῳ* abgeschlachtet worden seien (*σφαχθεῖεν*). Eine etwas aus-

sich handelt, in genaue Analogie zu den kultischen gestellt, sofern sie sich nicht direkt auf Kultgegenstände beziehen, nur daß die Reinigung nicht durch die sonst üblichen Riten, sondern durch die nach dem Willen Gottes sich vollziehende Vernichtung der befleckten Gegenstände oder Entfernung der befleckenden Personen geschieht.

1) *τοὺς δ' ἐπὶ τοῖς πράγμασι λόγους ἀνατίθημι τῇ διαθέσει.*

2) *κατέσπεισαν ἰδίῳ φόνῳ.*

führlichere Besprechung erheischt schließlich noch die merkwürdige Stelle Bell. I 3, 6 N. 81—84, womit die Parallele Ant. XIII 11, 3 N. 316 zu vergleichen ist. Es handelt sich um die letzten Worte des Aristobul. Derselbe wird nach der Ermordung des Antigonos von Reue und Unruhe erfaßt und wirft eine Menge Blut aus. Der Diener, der dasselbe wegträgt, strauchelt damit ... *δαιμονίῳ προνοίᾳ* ... gerade an der Stelle, wo Antigonos abgeschlachtet wurde (*ἔσφακτο*) und schüttet das Blut des Mörders über die vom Mord her noch sichtbaren Flecken hin. Der König erfährt den merkwürdigen Vorfall und ruft tief erschüttert aus: „*οὐκ ἄρα θεοῦ μέγαν ὀφθαλμὸν ἐν' ἔργοις ἀθεμίστοις λήσειν ἔμελλον, ἀλλά με ταχεῖα μέτειστ δίκη φόνου συγγενοῦς. μέχρι τοῦ μοι, σῶμα ἀναιδέστατον, τὴν ἀδελφῷ καὶ μητρὶ κατάκριτον ψυχὴν κατέξεις; μέχρι τοῦ δ' αὐτοῖς ἐπισπείσω κατὰ μέρος τοὐμὸν αἷμα; λαβέτωσαν ἀθρόον τοῦτο, καὶ μηκέτι ταῖς ἐκ τῶν ἐμῶν σπλάγχνων χοαῖς ἐπειρωνευέσθω τὸ δαιμόνιον.*“ Nach diesen Worten starb er sogleich, nachdem er nicht länger als ein Jahr geherrscht hatte. Offenbar empfindet der König den Vorfall als göttliche Strafe, und zwar in dem Sinne, daß seine *ψυχή* den *δαίμονες*[1]) der von ihm umgebrachten Verwandten, d. h. seines Bruders und seiner Mutter,[2]) verfallen ist. Das unschuldig vergossene Blut fordert sozusagen als rechtmäßigen Ersatz das Blut des Schuldigen. Dieser Gedanke formt sich für das böse Gewissen des Königs bei der Nachricht von der Verschüttung seines eigenen Blutes an derselben Stelle, an der Antigonos abgeschlachtet war, mit unheimlicher Plastik in ein Bild aus dem hellenischen Totenkult. Das ihm jetzt sozusagen portionsweise abgezapfte Blut wird ihm zum Trankopfer (*σπείσω*), das er den Toten zu spenden (*χοή*) sich gezwungen sieht. Die Anschauung von der stellvertretenden Lebenshingabe des Opfertieres liegt bei dem Vergleich um so weniger im Hintergrunde, als es sich erstens nicht um ein stellvertretendes Sterben[3]) handelt und zweitens nur eine bildliche Verwertung des Trankopfers stattfindet. Von einem stellvertretenden Sterben könnte man eher reden bei dem Kind, das die vor Hunger wahnsinnige Mutter während der Belagerung Jerusalems geschlachtet und zur Hälfte gegessen hat. Nachdem sie die noch übrige Hälfte den Empörern (*στασιασταί*), denen sie die Schuld der entsetzlichen Tat zuschreibt, angeboten hat, fährt sie fort: „*εἰ δ' ὑμεῖς εὐσεβεῖς καὶ τὴν ἐμὴν ἀποστρέφεσθε θυσίαν, ἐγὼ μὲν ὑμῖν βέβρωκα, καὶ τὸ*

1) Wie es in der Parallelstelle Ant. XIII 11, 3 N. 316 ausdrücklich heißt. Über diese bei dem griechisch gesinnten Fürsten (vergl. Ant. XIII 11, wo sein Beiname Philhellen erwähnt wird) nicht verwunderliche Vorstellung des Personaldämons des Einzelnen vergl. Rohde, Psyche, 8. Aufl. Bd. II S. 316 Anm.

2) Die er nach Bell. I 3, 1 N. 71 im Kerker den Hungertod sterben ließ.

3) Sondern höchstens um eine *ποινὴ τοῦ μιάσματος*, wie in dem Bell. II 18, 4 N. 469 ff. erzählten Fall.

λοιπὸν δὲ ἐμοὶ μεινάτω.“ Was hier dem Worte Opfer seinen Inhalt gibt, ist jedoch ohne Zweifel das Grauen des jüdischen Gefühls vor dem Greuel des Kinderopfers, durch das der allgemein menschliche Abscheu vor dem Verzehren von Menschenfleisch als dem Gipfel der Unnatürlichkeit hier noch seine besondere Lokalfarbe bekommt, und nicht etwa eine in diesem Falle völlig deplazierte Reflexion auch das stellvertretende Sterben des Kindes, durch das die Mutter ihr Leben noch etwas länger fristet. Damit sind die Möglichkeiten für die Auffindung indirekter Anzeichen eines mit dem Opfer verbundenen Stellvertretungsgedankens bei Josephus erschöpft. Als Resultat ist das völlige Fehlen jeder Andeutung in dieser Richtung zu konstatieren.

Das Gewicht dieser Feststellung wird noch durch die weitere Beobachtung verstärkt, daß unser Autor Gelegenheit genug gehabt hätte, stellvertretendes Sterben durch Opfertermini zu charakterisieren. Wir stellen im Folgenden eine Reihe solcher Aussagen zusammen, in denen man bei der Übersetzung ins Deutsche fortwährend versucht ist, von einer Aufopferung des Lebens für andere zu reden. So erklärt sich der Hohepriester Ananus Bell. IV 3, 10 N. 163 f. in seiner Rede wider die Zeloten zum Sterben bereit mit den Worten: καὶ καθάπερ ἐν ἐρημίᾳ τὴν ἐμαυτοῦ ψυχὴν ἐπιδώσω μόνην ὑπὲρ θεοῦ, indem er im weiteren Zusammenhang N. 170 es für „schön“ erklärt, τὴν ψυχὴν εἰ καὶ μὴ πρὸ παίδων ἢ γυναικῶν ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων προέσθαι. Mit ähnlichen Worten setzt Bell. VI 1, 6 N. 56 während der Belagerung Jerusalems nach einer Ermutigungsrede des Titus ein gewisser Sabinus sein Leben für seinen Cäsar aufs Spiel: „ἐπιδίδωμί σοι Καῖσαρ, ἕφη προθύμως ἐμαυτόν.“ Um stellvertretendes Sterben eines Hundes für einen Menschen handelt es sich weiter Bell. VII 6, 3 N. 180 ff., wo von einer merkwürdigen Wurzel mit Namen Baaras erzählt wird, die an einem Ort in der Nähe von Machärus mit dem gleichen Namen wachsen soll und deren Gewinnung als lebensgefährlich gilt. Gefahrlos bekommt man sie nur, wenn man sie durch einen darangebundenen Hund ausziehen läßt, von dem es dann heißt N. 184: θνήσκει δ' εὐθὺς ὁ κύων, ὥσπερ ἀντιδοθεὶς τοῦ μέλλοντος τὴν βοτάνην ἀναιρήσασθαι. Um einen stellvertretenden Straftod im eigentlichsten Sinne handelt es sich Ant. II 6, 5 N. 113, wo Ruben seinem Vater seine beiden Söhne zum Töten überläßt für den Fall, daß Benjamin ein Leids geschehe (τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας ἀντιδιδόντος) und Ant. II 6, 8 N. 158, wo Judas sich seinem unerkannten Bruder Joseph gegenüber zum Sterben für Benjamin anbietet mit den Worten: εἴτε οὖν κτείνειν αὐτὸν θέλεις, ἐμὲ τιμωρησάμενος ἀντὶ τούτου .... Auch die übrigen Brüder werden N. 159 eingeführt als unter Tränen παραδιδόντες ἑαυτοὺς ὑπὲρ τῆς Βενιαμὶν ψυχῆς ἀπολουμένους. In ähnlicher Weise verspricht Petronius Ant. XVIII

8, 4 u. 6 N. 278 u. 282 den Juden, sich gegebenenfalls für sie dem vernichtenden Zorne des Caius auszusetzen. In keiner von diesen Stellen wird das Einsetzen des Lebens als „Opfer" bezeichnet.

Nach alledem steht es fest, daß das Opfer für Josephus das gesetzlich vorgeschriebene Verehrungs- und Begütigungsmittel der Gottheit darstellt, dessen Bedeutung er zwar gelegentlich gegenüber dem normalen Verhalten im übrigen Leben zurücktreten läßt, ohne aber jemals über das Wie der ihm im großen und ganzen zugeschriebenen Sühnewirkung irgendwelche Reflexionen anzustellen. Nur soviel ist klar, daß das Verhalten Gottes sich durch Vollziehung der traditionellen Sühneriten beeinflussen läßt, insofern er seinen Zorn daraufhin fahren läßt. Der Zornesaffekt Gottes ist aber immer untrennbar verbunden gedacht mit seiner Auswirkung als Strafe. Dabei schwankt das Urteil über die Bereitwilligkeit Gottes zum Vergeben, das mit dem Aufhören der Strafübel zusammenfällt, merkwürdig stark. Während Josephus in der Rede, die die Jerusalemer zur Übergabe bewegen soll, nach Ausmalung ihrer Schandtaten in den schwärzesten Farben ihnen doch zuruft: *καταλείπεται δ' ὅμως ἔτι σωτηρίας ὁδός, ἐὰν θέλητε, καὶ τὸ θεῖον εὐδιάλλακτον ἐξομολογουμένοις καὶ μετανοοῦσιν,*[1]) erscheint Gott im Zusammenhang der Verwerfung Sauls trotz der dringenden Fürbitte Samuels jeder Sündenvergebung schlechterdings abgeneigt: *λογισάμενος οὐκ εἶναι δίκαιον ἁμαρτήματα χαρίζεσθαι παρατήσει. οὐ γὰρ ἐξ ἄλλου τινὸς φύεσθαι μᾶλλον ἢ τοῦ μαλακίζεσθαι τοὺς ἀδικουμένους· θηρωμένους γὰρ δόξαν ἐπιεικείας καὶ χρηστότητος λανθάνειν αὐτοὺς ταῦτα γεννῶντας.*[2]) Diese beiden extremen Formulierungen sind hier nicht etwa als die beiden Seiten der religiös-normalen Spannung zwischen Gnadenbewußtsein und Gerichtsernst zu beurteilen, sondern sie bestätigen nur das scharfe Urteil Boussets[3]) über Josephus, daß seine Persönlichkeit „fast jeglichen religiösen Kalibers entbehrt".

Damit stehen wir am Ende der Einzeluntersuchungen. Wir haben bei diesem prüfenden Gang von Jesus Sirach bis hinab zu Josephus die Augen möglichst nahe an den Tatbestand, wie er uns in den verschiedenen Schriften entgegentrat, heranzubringen gesucht, um auch die feineren Linien und die Nuancen der Farbengebung aufzufassen. Wie wir aber nach jeder derartigen Vertiefung ins Detail einen Schritt zurücktreten mußten, um den kleineren oder größeren Komplex zusammenhängend zu betrachten, so ist es jetzt unsere Aufgabe, unseren Standpunkt noch weiter zurückzuverlegen bis zu dem Punkte, von dem wir das Ganze des Bildes zu überschauen vermögen. So werden aus der verwirrenden Fülle der Einzelheiten von selber die großen Grundzüge in ihrer Har-

1) Bell. V 9, 4 N. 416, 2) Ant. VI 7, 4 N. 144. 3) S. 503.

monie und in ihren Kontrasten heraustreten, die der Opferanschauung des Spätjudentums ihr charakteristisches Gepräge geben.

Der erste starke Eindruck, der sich bei dieser Überschau aufdrängt, ist die durchgängige Beobachtung, daß der im Spätjudentum nach wie vor auf das eifrigste betriebene Opferdienst die Naivität des alten Opferbrauchs eingebüßt hat. Was sich früher von selbst verstand, ist jetzt zu einer gesetzlichen Vorschrift geworden, auf deren korrekte Erfüllung mehr oder weniger streng gehalten wird. Dadurch hat die ganze Kultübung etwas Reflektiertes bekommen. Nicht als wenn man eine Opfertheorie aufgestellt hätte. Der Rekurs auf die Autorität des Gesetzes erstickte hier das Fragen. Umsonst suchten wir nach einer sicheren Verknüpfung des Stellvertretungsgedankens mit der Opferhandlung. Spuren der sakramentalen Kommunion waren erst recht nicht zu entdecken, und die Auffassung des Opfers als einer Gabe an die Gottheit, die für das naive Denken mit der Annahme einer menschenähnlichen Bedürftigkeit des göttlichen Machtwesens zusammenhing, bildet zwar noch immer die Grundlage für die geläufige Bezeichnung der kultischen Darbringung, aber die frischen Farben seines Ursprungs sind bei dem Ausdruck Gabe längst verblaßt. So zeigt sich nirgends ein Bedürfnis, die Opferforderung zu begründen, indem man dem Ritus einen Sinn gibt, abgesehen von den Versuchen ihn umzudeuten.

Diese Umdeutungsversuche sind aber zugleich Entwertungsversuche. Und damit ist der Gesichtspunkt gefunden, unter den man den Eindruck von dem reflektierten Charakter der spätjüdischen Opferanschauung zu stellen hat. Die Reflexion bezieht sich auf die Wertung der Opferhandlung. Das Urteil in dieser Beziehung ist von einer großen Mannigfaltigkeit. Der Stand der Schätzung durchläuft die ganze Skala der Möglichkeiten vom Siedepunkt bis zum Gefrierpunkt. Den höchsten Grad erreicht die kultische Wärme in dem ritualistischen Enthusiasmus des Jubiläenbuches, der ältesten jüdischen Sibylle und der ersten beiden Makkabäerbücher. Den Tiefpunkt bedeutet die Verwerfung von Tempelkult und Opferdienst im 4. Buch der sibyllinischen Orakel, wenn dieselbe nicht auf die heidnischen Kulte zu beschränken ist, und die Praxis der Essener. Die mittlere Temperatur stellt etwa Jesus Sirach dar. Das Schriftgelehrtentum nähert sich bedeutend mehr dem Kulminationspunkt, während die Aristeasepistel und Philo sehr stark zur Indifferenz tendieren, freilich ohne sie wirklich zu erreichen. Innerhalb des so gewonnenen Schemas finden die übrigen Schriften leicht ihren Platz.

Im großen und ganzen wird man sagen dürfen, daß die ritualistische Färbung der Frömmigkeit sich überwiegend im palästinensischen Spätjudentum (im weitesten Sinne) zeigt, und zwar um so ausgesprochener, je energischer die nationale Prärogative des

jüdischen Volkes betont wird, während die Lockerung des Ritualismus ihre charakteristische Ausprägung im Diasporajudentum (im spezifischen Sinne) gefunden hat,[1]) und zwar um so deutlicher, je stärker der jüdische Nationalismus durch das Einströmen von hellenistischem Kosmopolitismus und hellenistischer Mystik erweicht war. Zwar bleiben die Grenzen fließend. Wir haben gesehen, wie lebhaft auch Jesus Sirach vor leichtsinnigem Vertrauen auf die bloße Opferdarbringung warnt und daß selbst das rabbinische Judentum eine Fülle von Äqivalenten für den unmöglich gewordenen Opferdienst zur Verfügung hatte, während andererseits ein Mann wie Philo gelegentlich wie ein durchaus ritualistisch gestimmter Jude des Mutterlandes reden kann. Dennoch ist der Unterschied in der Wertung des Kultus innerhalb der beiden großen Zweige des Spätjudentums nicht zu verkennen. Es ist aber bezeichnend, daß auch bei einer durchaus kultusfreundlichen Haltung das Opfer vielfach seine Geltung als spezifisches Sühnemittel verloren hat. Vielleicht am auffallendsten in dieser Beziehung ist die Anschauung der Psalmen Salomos als eines Dokumentes pharisäischer Frömmigkeit, wenn man das völlige Zurücktreten des Opfers als Mittel zur Erlangung der Sündenvergebung in diesen Liedern vergleicht mit dem mechanischen Effekt, der dem Sühnopfer im 2. Makkabäerbuch zugeschrieben wird. Den Durchschnitt repräsentiert auch hier etwa Jesus Sirach, bei dem das Opfer zwar keineswegs als der einzige mögliche Weg zur Wiederherstellung des normalen Verhältnisses zu Gott erscheint, wohl aber als ein nicht zu verachtendes Stück des von Gott geforderten Gehorsams, d. h. als Ausdrucksmittel der Gesetzestreue, die als solche mit Erweisen der Gnade bezw. mit Zurückziehung der Zornesäußerungen vergolten wird. Die kultische Darbringung rückt so auf eine Linie mit dem übrigen Wohlverhalten, bei Jesus Sirach speziell mit Wohltätigkeit, Pietät und Versöhnlichkeit. Vielfach ist es auch die eigene oder fremde Gebetsleistung, die als gleichwertiges Ersatzmittel für das Opfer angesehen wird. Für das Schriftgelehrtentum kommt als charakteristisches Äquivalent die Beschäftigung mit der Thora hinzu. Im 4. Makkabäerbuch erhält das stellvertretende Strafleiden der Gerechten sühnenden Wert. Bei Philo ist es vor allem die in der Besserung des Lebens (im

1) Doißmann bemerkt dazu: „Hier müßte meines Erachtens scharf betont werden, daß die Lockerung des Ritualismus im Diaspora-Judentum mit dem faktisch fast ritenlosen, jedenfalls opferlosen Gottesdienst der Diaspora zusammenhängt. Wie ein lebendes Bild aus der wirklichen Praxis der Diaspora erscheinen die Rachegebete von Rheneia (Licht vom Osten S. 305—316), die den alten Ritus der Sühnung eines von unbekannter Hand verübten Mordes Deut. 21 charakteristisch verändert, an die Situation angepaßt zeigen: Der Sühnakt mit dem Blut der Kuh ist ersetzt durch ein bloßes Gebet. Damit hängt auch zusammen die in vorliegender Arbeit häufig aufgezeigte Annäherung der Begriffe Gebet und Opfer (die freilich schon im Alten Testament vorgebildet ist)."

Sinne der asketischen Mystik) bestehende Buße, die das göttliche Wohlgefallen erwirbt. In allen diesen Fällen handelt es sich um verschiedenartige Leistungen menschlicher Frömmigkeit, auf die Gott durch entsprechende Gegenleistungen reagiert. Insofern umschließt sie alle dieselbe Auffassung vom Verhältnis zwischen Gott und den Menschen wie ein gemeinsamer Rahmen.

Wie ist nun von hier aus die These Boussets von der Verdrängung des Kultus im Spätjudentum zu beurteilen? Nach derselben wurde „die Frömmigkeit des Tempels und des Kultus im Zeitalter des Spätjudentums allmählich von einer zwar der Art nach verwandten, aber doch in ihrer ganzen Struktur wesentlich verschiedenen Frömmigkeit abgelöst: von der eigentlich gesetzlichen Frömmigkeit oder der Frömmigkeit der Observanz".[1]) Diese „neue Religion"[2]) hatte nach Bousset „unter vielem anderen auch den Bestand der innerlich erstarrten und dem Tode entgegengehenden Kultfrömmigkeit als Rudiment in sich aufgenommen". Sofern sich in diesen Formulierungen der Eindruck von dem starken Zurücktreten der früheren Einschätzung des Opfers als des unentbehrlichen Mittels zur Aufrechterhaltung bezw. Wiederherstellung des normalen Verhältnisses zu Gott im Spätjudentum spiegelt, kann man sie gelten lassen. Um so fraglicher wird ihr Wert, wenn man sie in Boussets Sinne als einen Versuch ansieht, zwei religionsgeschichtliche Epochen im inneren Leben des Judentums voneinander abzugrenzen. Zunächst fällt schon die Unbestimmtheit des Ausdrucks auf. Beide Arten von Frömmigkeit sollen „der Art nach verwandt", aber doch „in ihrer ganzen Struktur wesentlich verschieden" sein, so verschieden, daß Bousset von einer „neuen Religion" sprechen kann. Fragt man, worin denn diese Verschiedenheit besteht, so erhält man die Antwort: das Charakteristische der neuen Frömmigkeit ist die beherrschende Stellung der Observanz, d. h. des Zeremonialgesetzes, während das Charakteristische der Frömmigkeit der vorhergehenden Jahrhunderte, also des älteren Judentums, in der zentralen Bedeutung von Tempel und Kultus beruhte. Nun war aber doch schon die Wiederaufrichtung des Kultus auf Grund des Gesetzes nach der Rückkehr aus dem Exil nichts anderes als ein Akt religiöser Observanz größten Stiles. Dann aber taugt der Terminus Observanz nicht als Unterscheidungsmerkmal zur Abgrenzung der beiden Epochen, die Bousset statuiert. Wenn er also meint,[3]) das Ansehen, das der Kultus auch im Spätjudentum genoß, verdanke er nicht sich selbst, sondern der Autorität des Gesetzes, insofern seine Satzungen ein Teil des im Gesetz ausgeprägten großen und unbegreiflichen Willens Gottes waren und blieben, so trifft diese Charakteristik ebensogut auf das ältere Judentum zu. Der Unterschied

1) S. 124. 2) Wie sie S. 134 geradezu genannt wird. 3) S. 134.

der späteren Zeit besteht lediglich darin, daß diesem Stück des Gesetzes vielfach nicht mehr derselbe hohe Wert zuerkannt wurde, vielmehr andere Bestandteile der Observanz in den Vordergrund des Interesses traten und den Kultus zurückdrängten. „Innerlich erstarrt" war der Kultus nicht weniger als die übrige Observanz, und ob er „dem Tode entgegengegangen" wäre ohne die gewaltsame Zerstörung der Kultstätte, ist mehr als fraglich. Demnach reicht die Beobachtung, daß der kultische Opferdienst in weiten Kreisen des späteren Judentums nicht mehr dieselbe Wertschätzung genoß wie in den vorangegangenen Jahrhunderten, nicht aus, um einen derartig tiefen Einschnitt in die Geschichte der jüdischen Frömmigkeit zu rechtfertigen, wie ihn Bousset durch die Formel von der Verdrängung der Kultusfrömmigkeit durch die Religion der Observanz glaubt machen zu müssen. Der Bruch in der Geschichte des israelitisch-jüdischen Opfers liegt viel weiter zurück. Mit der Entwurzelung des Volkes durch das Exil ging auch das naive Verhältnis zum überkommenen Opferbrauch verloren, und an seine Stelle trat der reflektierte Charakter des gesetzlich vorgeschriebenen Opferdienstes. In dieser Hinsicht besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen dem hochgespannten ritualistischen Enthusiasmus im Dienste des nationalen Fanatismus, wie er in der ältesten jüdischen Sibylle zum Ausdruck kommt, und der starken Neigung zur kultischen Indifferenz unter dem Einfluß hellenistischer Mystik bei Philo, der es doch nicht zu einer radikalen Verwerfung des überkommenen Opferdienstes, sondern nur zu einer inkonsequenten Umdeutung bringt.

Die entscheidende Frage, deren exakte Lösung sich freilich nur durch eine genaue Untersuchung der gesamten religiösen Geschichte des Spätjudentums unter den anzugebenden Gesichtspunkten erreichen ließe, ist vielmehr die Frage nach den verschiedenen Zielinhalten des religiösen Wollens, die in der verschiedenen Stellung zum Opferkult hervortreten. Damit hängt aber die andere Frage unmittelbar zusammen, wie die merkwürdige Erscheinung des kultischen Opfers überhaupt zu beurteilen ist.

In dieser Beziehung wird man sagen müssen, daß mit dem kultischen Opfer immer eine Gebrochenheit der religiösen Position gegeben ist. Das zeigt sich schon auf der naiven Stufe, wo man die religiösen Mächte sich noch so menschenähnlich vorstellt, daß sie die dargebrachten Gaben wirklich brauchen. Sucht nun der Mensch auf diese Weise einen Druck auf sie auszuüben, um sie seinen Zwecken dienstbar zu machen, so schließt er einen Kompromiß mit ihnen. Es ist also kein einheitlicher Wille, der sich hier durchsetzt, sondern es begegnen sich zwei konkurrierende Willen, der Wille des betreffenden Machtwesens, der zunächst seinen

eigenen Weg geht, und der Wille des Menschen bezw. der betreffenden menschlichen Gemeinschaft, der bestimmte Ziele erreichen will, und den göttlichen Willen, der nun einmal die größere Macht hat, als Mittel für seine Zwecke zu benutzen sucht, indem er die Opferwünsche desselben befriedigt. An diesem Kompromißcharakter des kultischen Opfers wird auch nichts geändert, wenn der ideale Wille des Einzelnen oder des Volkes mit dem göttlichen Willen identifiziert wird, wenn z. B. Jahwes Interessen und Israels Interessen zusammenfallen. Denn solange die Opfersitte als Forderung dieses Gottes weiter bestehen bleibt, während doch Israels ideale Interessen an sich mit den betreffenden Bräuchen nichts zu tun haben, so sind eben Jahwes Wille und der ideale Volkswille keineswegs ihrem ganzen Umfange nach identisch, sondern es geht ein Bruch durch den Willen dieses Gottes, mit anderen Worten: es sind zwei Willen, die hier miteinander in Konkurrenz treten. Man kann sich das besonders klar machen am Falle des außerordentlichen Sühnopfers. Wenn man unter dem Druck empfindlicher nationaler Schicksalsschläge, die man auf Jahwes Zorn zurückführte, Opfer brachte, um ihn zu versöhnen, so war doch der Zweck ohne Frage der, die gefährdete Wohlfahrt des Volkes und damit auch der einzelnen Volksglieder auf diese Weise für die Zukunft zu sichern. Wäre nun Jahwe nur der zusammenfassende Ausdruck für den Glauben an eine bestimmte Gestaltung der Volkszukunft und den einheitlichen Willen zu diesem Ziel hin gewesen, so würde man sich unter dem Eindruck des Mißerfolgs vielleicht ernstlich geprüft haben, ob man diesem Willen auch wirklich mit ganzer Seele gedient habe. Alle Versäumnisse in dieser Richtung würden als schwere Schuld empfunden werden, und die Echtheit der Buße würde sich daran erproben, ob sie Motiv zu neuer Hingabe an das Ziel würde. Damit hätte man völlig im Sinne des Volksgottes gehandelt, und der Gegensatz, in den man zu ihm getreten war, hätte sich aufgelöst zu neuer Einheit. Warum man aber Tiere schlachten und mit ihrem Fleisch und Blut in bestimmter Weise verfahren müsse, um die Sache mit Gott wieder ins Reine zu bringen, ist schlechterdings nicht einzusehen, wenn es sich um einen einzigen einheitlichen Willen handelt, der auf der ganzen Linie durchgesetzt werden soll. Der Gott, der das kultische Opfer fordert, ist also ein zweiter Inhalt, der daneben seine Ansprüche geltend macht. Aus dieser Sachlage erklärt sich die eigentümliche Gebrochenheit der ganzen religiösen Position, gegen die sich so geschlossene einheitliche Persönlichkeiten wie die großen Propheten eben deshalb so elementar auflehnten, weil ihr Gott aus einem Guß war.

Die gekennzeichnete Zwiespältigkeit wurde in der Gesetzesreligion des Judentums eher verschärft als vermindert. Das Gesetz selbst war ja kein einheitliches Produkt, sondern ein Kompromiß zwischen den

prophetischen Forderungen, den Herrschaftsansprüchen der Priesterkaste und der alten religiösen Sitte, deren naive Voraussetzungen längst überwunden waren, und die in statutarischer Form als der nun einmal so beschaffene Wille Gottes weiter wirkte. Und der ganze Komplex heterogener Tendenzen, die hier zusammengeschweißt waren, konkurrierte seinerseits wieder mit der nationalen Hoffnung, die daneben herging. Die Verbindung, die zwischen den Forderungen des Gesetzes und dem Traum von der jüdischen Weltherrschaft hergestellt wurde, insofern die Erfüllung des Gesetzes als die gottgeordnete Bedingung für die göttliche Herbeiführung dieser Zukunft galt, war eben eine künstliche Verkoppelung verschiedener Ideale, beleuchtet also die religiöse Zwiespältigkeit um so greller. Trat an die Stelle des national-jüdischen Zukunftsstaates die mystische Versenkung in das eine reine Sein, so blieb die Gebrochenheit der religiösen Position dieselbe, sobald die Mystik den Kultus nicht radikal ausfegte, sondern einen Kompromiß mit ihm schloß, wie bei Philo. Und selbst in der Verwerfung des Tempelkultus im 4. Buch der Sibylle und in der Ablehnung der blutigen Tieropfer durch die Essener wurde sie nicht wirklich überwunden, weil die ritualen Waschungen und die sakramentalen Mahlzeiten prinzipiell auf derselben Linie liegen wie die kultische Schlachtung. So liefert die Opferanschauung des Spätjudentums, wenn man sie von den gekennzeichneten Gesichtspunkten aus zu verstehen sucht, einen interessanten Beleg für die religionsgeschichtliche Tatsache, daß das Spätjudentum nicht eine von einem einheitlichen Geiste erfüllte, in sich geschlossene religiöse Machtgröße repräsentiert, sondern daß es ein zum Stehen gekommenes Ringen verschiedener religiöser Zielinhalte um den Sieg darstellt.

3. Kapitel.

Die Opferaussagen des Neuen Testamentes im Lichte der spätjüdischen Opferanschauung.

Wenn man aus der Welt des Spätjudentums unter dem Eindruck der dort herrschenden Opferanschauung in die Welt des Neuen Testamentes eintaucht, wird es einem ganz anders zu Mute. Ganz abgesehen davon, ob man die einen hier umflutende geistige Luft als beengend oder befreiend empfindet, der gewaltige Unterschied drängt sich jedem unbefangenen Beobachter sofort auf. Aber mit diesem allgemeinen Stimmungsurteil, zu dem sich das intuitive Erleben der Andersartigkeit dieser beiden, ihrem kulturellen Milieu nach so gleichartigen und in ihren religiösen Ausdrucksmitteln so verwandten religionsgeschichtlichen Kreise verdichtet, ist dem historischen Verständnis noch wenig gedient. Dazu gehört eine am zusammengeschauten Detail gewonnene Einsicht in die Zusammenhänge beider Erscheinungen und die treibenden Kräfte der sie scheidenden Gegensätze. Diese Aufgabe wollen wir an dem uns beschäftigenden Punkte zu lösen versuchen. Dabei kann es sich für uns nicht darum handeln, die Opferanschauung des Neuen Testamentes in ihrem Zusammenhang mit der übrigen Gedankenwelt des Urchristentums nach allen Seiten hin zu würdigen, sondern unsere Aufgabe beschränkt sich im Rahmen des Themas auf die Absicht, die Opferaussagen des Neuen Testamentes im Lichte der im Vorhergehenden festgestellten spätjüdischen Opferanschauung geschichtlich zu verstehen.

Wir beginnen mit den spärlichen Aussagen der synoptischen Evangelien, fügen daran den Stoff der Paulusbriefe und des ersten Petrusbriefes, kommen dann zu den johanneischen Schriften und schließen mit der Opferanschauung des Hebräerbriefs, die die ausführlichste Besprechung erheischt. Auf Grund des so gewonnenen Beobachtungsmaterials muß dann die schwerwiegende Frage entschieden werden, ob und in welchem Sinne es sich im Neuen Testamente bei dem Verständnis des Todes Jesu um den kultischen Opfergedanken handelt, eine Frage, die neuerdings besonders durch

die Schrift von Fiebig: Jesu Blut ein Geheimnis?[1]) wieder brennend geworden ist.

1.

Die Opferaussagen der synoptischen Evangelien.

Jesus hat sich nach den in den ersten drei Evangelien überlieferten Worten niemals über den zu seiner Zeit in vollem Flor stehenden[2]) Opferdienst seines Volkes in direkter Bezugnahme geäußert, weder zustimmend noch verwerfend.[3]) Aber aus seiner Gesamthaltung zu der in seiner Umgebung geltenden religiösen Tradition lassen sich ziemlich sichere Schlüsse auch auf seine Stellung zum gesetzlichen Opfer ziehen. Die theoretisch nicht auf eine eindeutige Formel zu bringende Doppelheit seiner Stellungnahme zu den anerkannten Autoritäten der spätjüdischen Frömmigkeit, die man als seinen Konservatismus und seinen Radikalismus in ihrer logischen Gegensätzlichkeit am schärfsten kennzeichnen könnte, wird auch hier zu konstatieren sein. Und in der Tat lassen sich die beiden Seiten dieser „Polarität" oder „Antinomie", oder wie man diesen in der Überlieferung unausgeglichen vorliegenden Tatbestand nennen will, indirekt auch für die Stellung zum Opfer nachweisen.

Für die konservative Haltung kommt zunächst Matth. 5, 23 f. in Betracht. Hier wird nach dem gegenwärtigen Zusammenhang die Forderung der Versöhnung mit dem Bruder in ihrer Absolutheit und Dringlichkeit durch die Kollision ihrer Ausführung mit einer Opferdarbringung veranschaulicht, der sie nach dem Urteil Jesu unter allen Umständen vorzugehen hat. Löst man den Ausspruch von dem Kontext und betrachtet ihn für sich, so liegt es vielleicht näher, darin die Einschärfung eines von Jesu häufig betonten Grundsatzes an einem konkreten Einzelfall zu finden, des Grundsatzes nämlich, daß die Versöhnung mit dem Bruder die unerläßliche Voraussetzung der Versöhnung mit Gott ist. In diesem Falle würde in dem Bringen der Opfergabe zum Altar die dahinterliegende Absicht, auf diesem Wege Vergebung zu erlangen, heraustreten. Welcher Auffassung man sich auch anschließen mag, keinesfalls liegt in den Worten eine verborgene Spitze gegen den Opferdienst; eher wird derselbe implicite als zu Recht bestehend anerkannt. Bei der zuletzt genannten Auslegung ist das ja ohne weiteres deutlich. Aber auch bei der erstenerwähnten verbindet sich mit der souveränen Bewegungsfreiheit Jesu auf kultischem Gebiet, infolge deren er die sofortige Erfüllung des

---

1) Tübingen 1906, Bd. 14 der Lebensfragen.

2) Vergl. Schlatter, Israels Geschichte S. 224.

3) Etwa wie das Ebioniten-evangelium Jesus sprechen läßt: „Ich bin gekommen, die Opfer aufzulösen, und wenn ihr nicht ablaßt zu opfern, so wird der Zorn von euch nicht ablassen." Vergl. Hennecke, Neutest. Apokryphen S. 27.

Willens Gottes gegenüber dem zürnenden Bruder nicht durch ritualistische Fesseln behindert wissen will, die stillschweigende Anerkennung der betreffenden gesetzlichen Forderungen zu ihrer Zeit. Auch in der scharfen Polemik gegen die pharisäische Kasuistik beim Schwören Matth. 23, 15ff. wird mit der Heiligkeit von Tempel und Altar sowie der bestehenden Opferpraxis in völliger Unbefangenheit gerechnet. Ebensowenig richtet sich die Verurteilung der „Überlieferung" der Schriftgelehrten und Pharisäer, die zu einer Umgehung des Gebotes der Elternliebe mittelst Ersetzung der denselben zukommenden Unterstützung durch eine den gleichen Geldwert repräsentierende Opferleistung führt, Mark. 7, 9ff., Matth. 15, 3ff. gegen die kultischen Darbringungen als solche, so energisch die Zurückdrängung des göttlichen Gebots durch ritualistische Menschensatzungen verurteilt wird. Für die konservative Haltung des synoptischen Jesus zum väterlichen Gottesdienst sprechen weiter so augenfällige Tatsachen wie die Tempelreinigung und sein Lehren in den Hallen des Heiligtums. Bemerkenswert ist auch, daß ihm in der Überlieferung von seinen Gegnern niemals inkorrekte Stellung zu den Opfervorschriften vorgeworfen wird.

Dennoch merkt jeder, der Augen hat zu sehen, daß in diesem Leben ein völlig kultfreies Gottesverhältnis durchgeführt wird.[1]) Es ist aber nicht nur der Allgemeineindruck, daß der Opferdienst für das innere Leben Jesu schlechterdings keine Bedeutung hat, der uns mitten in seiner Beugung unter den alten Willen Gottes im Gesetz die kommende Entwurzelung des ganzen kultischen Apparates durch den in diesem Menschen wirksamen neuen Geist ahnen läßt. Wir haben auch eine Reihe konkreter Äußerungen, in denen dieser Radikalismus sich deutlich ankündigt. Wenn der Schriftgelehrte Mark. 12, 33 die Antwort Jesu auf seine Frage nach dem größten Gebot wiederholt und hinzufügt, daß Gott und den Nächsten in der gekennzeichneten Weise lieben „mehr ist als alle Brandopfer und Opfer", so bestätigt Jesu dies Verständnis seiner Meinung durch das Urteil, daß der Frager nicht fern vom Reiche Gottes sei. Derselbe kultfreie Standpunkt äußert sich in der zweimal überlieferten Verwendung des Wortes aus Hosea: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer", beide Male im Kampf mit dem pharisäischen Geist der Lieblosigkeit, Matth. 9, 13 gegenüber den Zöllnern und Sündern, Matth. 12, 7 gegenüber den Jüngern, die am Sabbath Ähren ausraufen. So wenig es sich hier um eine direkte Polemik speziell gegen den Opferdienst handelt, so deutlich ist andererseits das religiöse Einverständnis Jesu mit der antiritualistischen Tendenz, aus der die prophetische Kritik des Kultus stammt. Im Zusammenhang der letzten Stelle legt

1) Deißmann bemerkt dazu: „Der Galiläer lebte ja fast immer ohne Kultus im strengen Sinne".

Jesus auch die tiefste Wurzel seiner gesetzesfreien Haltung bloß. Er beruft sich für seine abweichende Stellung zum Sabbathgebot, neben dem Hinweis auf eine analoge Hintansetzung einer gesetzlichen Vorschrift gegenüber dem elementaren Sättigungstrieb aus dem Leben Davids (v. 3f.) und auf die vom Gesetz selbst als schuldfrei anerkannte Entweihung des Sabbaths durch die im Heiligtum fungierenden Priester (v. 5), auf sich selber als die entscheidende Instanz mit den Worten: „Ich sage euch aber, daß hier mehr ist als der Tempel." Wenn hier mit einer Einzelheit aus der Kultpraxis Israels argumentiert wird, um dann mit einem Schluß a minori ad majus neben der Tempelautorität eine neue sie überragende Wertgröße aufzurichten, so wird dadurch beides, die Anschmiegung an das Bisherige und die Entwertung des Bisherigen durch ein Neues in helle Beleuchtung gerückt. Man muß einen lebendigen Eindruck haben von der suggestiven Kraft, die von der geradezu schwärmerischen Verehrung des Tempels in weiten Kreisen des späteren Judentums ausging, um die Kühnheit dieses Wortes zu ermessen und den damit formulierten Anspruch in seiner revolutionären Energie zu würdigen. Es ist nur eine Konsequenz der hier wirksamen Tendenz, wenn Jesus dem bewundernden Staunen der Jünger beim Anblick der mächtigen Quadern des Tempelgebäudes die prophetische Gewißheit seiner völligen Verwüstung entgegenstellt. Und wenn auch der Matth. 26, 21 Jesu in den Mund gelegte Ausspruch: „Ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen aufbauen" vom Evangelisten als Aussage falscher Zeugen bewertet wird, so spricht sich doch in dieser vielleicht nicht einmal so sehr verzerrten[1]) Unterstellung, die selbst dem Gekreuzigten noch höhnisch entgegengehalten wird (Matth. 27, 40), mit der Instinktsicherheit des Hasses die Überzeugung aus, daß in diesem Menschen ein kultvernichtender Geist wetterleuchtete, der früher oder später zur Brandkatastrophe führen mußte.

Nach diesem Überblick über die indirekten Opferaussagen des synoptischen Jesus mit ihrem Janusgesicht bleibt noch die Aufgabe, den Spuren einer übertragenen Anwendung der Opferterminologie in den synoptischen Worten Jesu nachzugehen. Sie sind außerordentlich spärlich. Man hat vielfach gemeint, das Wort *λύτρον* Mark. 10, 45 und Parall. bezeichne „eine befreiende Opfersühne".[2]) Aber wenn wir von der Frage absehen, wie das entsprechende aramäische von Jesus selbst gesprochene Wort gelautet habe, und ob in einem etwa zu vermutenden כֹּפֶר zusammen mit dem

1) Vergl. Joh. 2, 19.

2) Z. B. Cremer, Wörterbuch, 9. Aufl. S. 671 ff. Feine, Jesus Christus und Paulus S. 109, redet vom „Sühnopfertod". Nach Fiebig, Jesu Blut usw. S. 26, ist es wenigstens wahrscheinlich, daß der Opfergedanke „im Hintergrunde liegt".

Gedanken des Loskaufs auch eine Anspielung auf das Opfer enthalten sei, wenn wir unsere Untersuchung also auf das exegetische Verständnis des vorliegenden griechischen Textes beschränken, so ist wirklich kein Grund vorhanden, dem deutlich vorliegenden Bild vom Lösegeld noch eine durch nichts angedeutete Beziehung zum Opfer zu geben. Denn daß die Opfersühne nach ihrer lösenden Wirkung in der Profangräzität gelegentlich durch das Verbum *λύειν* und die Substantive *λύσεις*, *λυτήρια* und *λύτρον*[1]) charakterisiert wird, gibt noch kein Recht, auch umgekehrt überall da, wo vom *λύτρον* im übertragenen Sinne die Rede ist, mit demselben eine bildliche Verwertung der Opfersühne kombiniert zu denken. Dazu müßte der Sprachgebrauch der beiden Vorstellungsreihen doch ganz anders miteinander verwachsen sein, als es der Fall ist. Cremer sucht denn auch die Verbindung zwischen dem Lösegeld und dem Opfer nicht auf diesem Wege herzustellen, sondern er beruft sich nach Feststellung der sprachlichen Möglichkeit auf den Zusammenhang unserer Stelle mit den Abendmahlsworten, wo die auch hier in Aussicht gestellte „Befreiung aus der Gerichts- bezw. Todesverhaftung“ ausdrücklich unter den Gesichtspunkt des Opfers gerückt sei. Aber warum soll dieselbe Sache nicht an zwei verschiedenen Stellen auch durch zwei verschiedene Bilder veranschaulicht sein? Gewiß liegen die Bilder nahe beieinander, da sie ja denselben Tatbestand charakterisieren, so daß es nicht verwunderlich ist, wenn gelegentlich nicht nur eine Nebeneinanderstellung sondern eine direkte Vermischung beider Bildreihen stattfindet. Das ist um so begreiflicher, wenn man mit Deißmann[2]) den hier vorliegenden Sprachgebrauch im Lichte der in der hellenistischen Zeit so weit verbreiteten Sitte der sakralen Sklavenbefreiung, auf die ein Opfer folgte, betrachtet. Die Argumente Cremers für seine These, daß im apostolischen bezw. urchristlichen Sprachgebrauch „der Begriff des *λύτρον, ἀντίλυτρον, λυτροῦν, ἀπολύτρωσις,* unwillkürlich sich mit der Opfervorstellung verband, daß die *ἀπολύτρωσις,* das *ἐξαγοράζειν* als Zweck und Wirkung des Opfers angesehen wurde“,[3]) kommen denn auch in der Tat, wie die spätere Besprechung der einzelnen Stellen zeigen wird, nur auf eine derartige Kombination oder Konfundierung beider Bildreihen hinaus. So richtig diese Beobachtung ist, so wenig ist damit erwiesen, daß das eine Bild ohne weiteres mit einer Art von psychologischer Notwendigkeit die Vorstellung des anderen hervorrief auch da, wo der unmittelbare Zusammenhang mit keiner Silbe darauf hindeutete. Vielmehr sind wir in diesem Falle zu dem Schluß berechtigt, daß das Wort *λύτρον* dem griechischen Leser einfach den anschaulichen

1) Cremer a. a. O. S. 671.
2) Licht vom Osten S. 238.
3) A. a. O. S. 672.

Gedanken des Loskaufs vor Augen stellte, ohne daß das Geben der Seele[1]) damit zugleich als Opfersühne charakterisiert würde.[2])

Dagegen scheint das Wort Jesu Mark. 9, 49, sowie es zunächst vorliegt, eine deutliche Anspielung auf das kultische Opfer zu enthalten. In der einen der beiden kürzeren Textgestalten *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται* ist sie freilich nur angedeutet, während in der anderen *πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται* und in der aus beiden zusammengesetzten und von den meisten Exegeten rezipierten Textgestalt: *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται καὶ πᾶσα θυσία [ἁλὶ] ἁλισθήσεται* der Vergleich mit dem Gesalzenwerden des Opfers (Lev. 2, 13) ausdrücklich ausgesprochen wird.[3]) Um so schwieriger ist aber das Verständnis der rätselvollen Sentenz, die sich in der vorliegenden Form als ein aus seiner ursprünglichen Verbindung abgesplittertes Überlieferungsstückchen darstellt, das der Evangelist in einen ihm von Haus aus fremden Zusammenhang eingefügt hat. Dieser Zusammenhang mit v. 48 fordert die Beziehung des *πῦρ* auf das höllische Feuer. In diesem Falle bestünde aber der Vergleich[4]) mit dem Gesalzenwerden des Opfers, der „zur Erklärung das akuminösen Ausdrucks“ [5]) *ἁλισθήσεται* im ersten Satzglied dienen würde, nur in dem völlig nichtssagenden Umstand, daß in beiden Fällen derselbe Ausdruck *ἁλισθήσεται* angewendet würde, ohne daß ein sachliches tertium comparationis erfindlich wäre. Aus diesem Grunde würde es sich doch eher empfehlen, ohne Rücksicht auf den unmittelbaren Zusammenhang, den B. Weiß freilich festhalten zu können meint,[6]) mit dem letztgenannten Exegeten das *πῦρ* als das jedem Jünger Jesu bestimmte Läuterungsfeuer der Trübsal zu erklären, wodurch derselbe Gott wohlgefällig gemacht würde, wie nach der gesetzlichen Vorschrift jedes Opfer durch das „Gesalzenwerden“ Gott wohlgefällig gemacht wird. Aber auch diese Auslegung befriedigt nicht wirklich. Abgesehen von der Unterbrechung des Zusammenhangs mit v. 48, der sich durch das wiederholte *πῦρ* doch ohne Frage als beabsichtigt darstellt, bleibt es einigermaßen mißlich, daß das Salz des Bundes Lev. 2, 13 zwar als unbedingtes Erfordernis jedes Opfers erscheint, aber ohne daß die Gottwohlgefälligkeit des-

1) „Der Ausdruck *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* muß im Zusammenhang mit dem häufigen *ἑαυτὸν δοῦναι* der hellenistischen Welt neu geprüft werden.“ Deißmann.

2) Vergl. auch Zahn, Matthäus S. 604ff., wo stillschweigend auf die Hereinziehung des Opfergedankens verzichtet wird. Wenn Feine, Jesus Christus und Paulus S. 109 den „Sühnopfertod“ durch die Bezugnahme der Stelle auf Jes. 53 gewährleistet findet, so ist dem entgegenzuhalten, daß in der griechischen Bibel das stellvertretende Leiden des Knechtes Gottes in keiner Weise als Opfer gefaßt wird.

3) Vergl. die Verweise bei Holtzmann, Synoptiker III. Aufl. S. 155 und Meyer-Weiß, Markus, 9. Aufl. S. 155 Anm.

4) Dafür, daß es sich wirklich um einen Vergleich handelt und nicht etwa der Inhalt von *πᾶς* mit *πᾶσα θυσία* gleichgestellt werden darf, vergl. die Ausführungen von B. Weiß a. a. O. S. 155.

5) Holtzmann a. a. O. S. 155. 6) A. a. O. S. 156 Anm.

selben in besonderer Weise dadurch herbeigeführt würde, was bei der zuletzt besprochenen Erklärung des Wortes doch vorausgesetzt wäre. Unter diesen Umständen scheint es fast am geratensten, die Hoffnung auf die Aufhellung des dunklen Wortes überhaupt aufzugeben. In dieser bedrängten Lage bietet sich dem verzweifelnden Exegeten eine willkommene Rettung in einer genialen textkritischen Konjektur zu der Stelle, die M. Kirsopp Lake[1]) zuerst ausgesprochen hat und die dann von dem Paläographen Seymour de Ricci[2]) aufgenommen, näher begründet und ausgebaut worden ist.[3]) Darnach war in der ursprünglichen Redaktion des Markustextes an unserer Stelle gar nicht vom Salz die Rede. Es hieß nicht

ΚΑΙΠΑCΑΘΥCΙΑΑΛΙΑΛΙCΘΗCΕΤΑΙ

sondern

ΚΑΙΠΑCΑΟΥCΙΑΑΝΑΛΩΘΗCΕΤΑΙ

d. h. „Und jede Substanz wird aufgezehrt werden." Vom paläographischen Standpunkt wird sich, wie Seymour de Ricci bemerkt, gegen diese brillante Emendation schwerlich etwas einwenden lassen. Die Verwechslung von *θυσία* und *οὐσια* findet sich in der Paläographie häufig.[4]) Ebenso entspricht für die Paläographie der literarischen Papyri des ersten christlichen Jahrhunderts ΑΛΙΑΛΙC genau genug dem ΑΝΑΛΩ. Bestätigt wird diese Vermutung durch eine andere textkritische Beobachtung. In dem lateinischen aus Afrika stammenden Kodex *κ*, der nach Seymour de Ricci einen „abendländischen" Text von bemerkenswerter Reinheit enthält, lautet v. 49: omnia autem substantia consumitur (es ist natürlich zu lesen omnis und consumetur). Das ist aber eine genaue Übersetzung von *πᾶσα γὰρ οὐσία ἀναλωθήσεται.* Dazu kommt folgender Wortlaut des Verses im Kodex *Ψ*, einer von Gregory in seinen Prolegomena zu Tischendorfs N. T. Graece[5]) beschriebenen und von Lake kollationierten Unzialhandschrift: *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἀναλωθήσεται.* De Ricci findet es sehr bezeichnend, daß sich die Lesart bis in diese späte, aus dem 8. oder 9. Jahrh. stammende Handschrift erhalten hat, und ist geneigt, der Einreihung des schwer unterzubringenden Kodex *Ψ* in die „abendländischen" Handschriften durch Lake zuzustimmen. Die „abendländischen" („western" nach Wescott-Hort) Handschriften (D. a. b. c. ff. [2]; tol. etc.) sind aber auch

1) Journal of theological Studies t. I (1900) p. 291.

2) Vergl. seine kleine Studie „Le sacrifice salé" (Marc. IX, 49), in der von Bertrand und Perrot herausgegebenen Revue Archéologique Paris 1902, I, p. 336—341.

3) Die Kenntnis dieser Ausführungen verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Professor D. Deißmann.

4) Er notiert p. 337 Anm. 2 aus seiner zufälligen Erinnerung: Burton Add. Mss. Br. Mus. 25650 f. 6 *οὐσιων* für *θυσιων*, Clarendon press. mss. D. 44 f. 2 *οὐσίας* für *θυσίας*. Im Text selber verweist er auf die berühmte Verbesserung Cobets durch Vertauschung von ΟΥCΙΝ durch ΟΥΕΙΝ. Vergl. S. Reinach, Manuel de philologie classique t. I. p. 52. 5) Editio octava Bd. III S. 445—446.

diejenigen, bei welchen der v. 49 lediglich die Worte *πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται* enthält. Bei ihnen würde sich also der emendierte Wortlaut *καὶ πᾶσα οὐσία ἀναλωθήσεται* unmittelbar an die Charakteristik der Gehenna v. 48 anschließen: *ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται.* Erst nachdem der Abschreiber[1]) diesen in sich klaren Zusammenhang durch die Hineinbringung des Salzes verwirrt hatte, soll der 50. Vers zu diesem korrumpierten Text hinzugefügt worden sein. Es verschlägt wenig, ob man diese Erklärungshypothese wahrscheinlich findet oder nicht. Dem Verfasser scheint die andere Annahme mindestens ebenso einleuchtend, daß der 50. Vers dem ursprünglichen Texte angehörte und auf diese Weise zur Deutung des vielleicht undeutlich geschriebenen 49. Verses auf das Salz mitgewirkt hat. Aber auch wenn man nicht in der Lage ist, über derartige textkritische Möglichkeiten ein begründetes Urteil abzugeben, wird man doch berechtigt sein, die durch die gekennzeichnete Konjektur nahegelegte so außerordentlich einfache Lösung des exegetischen Problems von Mark. 9, 49 sich anzueignen, wenigstens solange die Auslegungsversuche des gewöhnlichen Textes so unbefriedigend bleiben. Bei dieser Auffassung der Stelle wäre also das Leiden der Jünger durch Jesus nicht in Parallele gesetzt worden mit dem „Salz des Bundes" beim Opfer.

Dagegen scheint er in den überlieferten Abendmahlsworten seinen eigenen gewaltsamen Tod mit dem „Blut des Bundes" zu vergleichen. Auf die textkritischen und sachlichen Schwierigkeiten, die sich hier in gesteigertem Maße einstellen, und die in den letzten beiden Jahrzehnten so mannigfache und lebhafte Erörterungen hervorgerufen haben, können wir uns natürlich hier im Vorbeigehen nicht einlassen. Für unseren Zweck genügt es auch vollständig, die verschiedenen synoptischen Textgestalten der Abendmahlsworte, so wie sie vorliegen, auf ihr Verhältnis zum kultischen Opfer zu prüfen. Nicht einmal die Frage brauchen wir zu entscheiden, ob der kürzere oder der längere der paulinischen Fassung angeglichene Lukastext der ursprüngliche ist. Wir bemerken nur, daß, wenn man die Verse 19b—20 als Interpolation begreift,[2]) es nahe liegt, mit Blaß und Wellhausen[3]) als weitere Konsequenz auch den in allen Zeugen vorhandenen v. 19a als „uralten Ansatz zur Hebung des Anstoßes, daß das Brot nicht erwähnt war,"[4]) zu streichen. Im originalen

1) Seymour de Ricci ist wegen der offenbaren Reminiszenz an Lev. 2, 13 geneigt, ihn für einen bekehrten Juden zu halten.

2) Z. B. B. Weiß, Lukaskommentar 9. Aufl. S. 634. 3) Markus S. 124.

4) Lietzmann, Handb. 1. Kor. S. 131. Für die Ursprünglichkeit des längeren Lukastextes tritt A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien usw. II, 2 Erl. des Lukas S. 416—449 in einer außerordentlich gelehrten Erörterung ein, vor allem wegen der völligen Einpassung dieses Textes in die jüdische Passahordnung.

Lukastext wäre dann „nur das Paschahabendmahl überliefert als ein einmaliges erstes und letztes Geschehen“ (Wellhausen). Es käme also für unsere Untersuchung gar nicht in Betracht.

Wenn wir nun an die übrig bleibenden Textgestalten so unbefangen wie möglich herangehen, um ihre etwaigen Beziehungen zum kultischen Opfer festzustellen, so fordert die Klarheit der Beobachtung, drei Fragen sorgfältig auseinander zu halten, die leicht miteinander verworren werden. Es fragt sich erstens, ob der Opfergedanke in die wie auch immer gedeutete Symbolik des Essens und Trinkens hineinspielt, zweitens, ob in den Aussagen, die im Zusammenhang mit dieser Symbolik über das Sterben Jesu gemacht werden, dasselbe irgendwie als Opfer erscheint, drittens, ob die Handlung Jesu als solche mit irgendwelcher Opferhandlung in Parallele gesetzt wird.

Was die erste Frage anbetrifft, so liegt nach Wellhausen „die antike und auch bei den Juden damals noch lebendige Idee der sakramentalen Vereinigung durch das Essen derselben Speise zu Grunde; der Leib der Teilnehmer am gemeinsamen Mahl erneuert sich aus demselben Quell und wird derselbe.“[1]) Und zwar findet er wegen der besonderen Hervorhebung des Weines die alte Opferidee hier wieder. Denn wenn auch „das Mahl (das Brot) genügt zur Vergemeinschaftung,“ so ist es „doch nur ein Schatten der alten Verbrüderung durch das Opfer“. Durch den Wein, der das Blut symbolisiert, kommt zum Mahl das Opfer hinzu.[2]) Es wäre also eine sakramentale Kommunion der Tischgenossen unter sich durch das gemeinsame Essen desselben Brotes und das gemeinsame Trinken desselben Weines beabsichtigt. Nach Wellhausen ißt und trinkt Jesus mit, gehört also zu den Kommunikanten. „Aus 22, 17 (Lc.) herauszulesen, daß er nicht selber mitgetrunken habe, ist eine unglaubliche Wortklauberei, die man ebensogut bei Mc. (abgesehen von 14, 25) üben könnte, dann fiele die ganze Kommunion dahin.“[3]) Trotz dieser abschreckenden Diagnose empfängt aber der unbefangene Leser aller drei Berichte dennoch den Eindruck, daß Jesus zwar ohne Frage das Passahmahl mit den Jüngern gegessen und bei dieser Gelegenheit auch vom Gewächs des Weinstocks getrunken hat (darauf bezieht sich Mc. 14, 25 = Mt. 26, 29 = Lc. 22, 17), daß er aber von dem Brot und dem Wein, den er den Jüngern mit den geheimnisvollen Worten darreichte, nichts genossen hat.[4]) Zahn schließt mit den Worten: „Dasjenige Essen und Trinken, welches er jetzt seinen

1) Markus S. 120.

2) Das Nähere über die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen dieser schon in Reste usw. 1. Aufl. S. 122 ausgesprochenen Auffassung vergl. Markus S. 121.

3) A. a. O. S. 123 Anm.

4) Vergl. darüber die treffenden Bemerkungen von B. Weiß, Lukaskommentar 9. Aufl. S. 633 und Th. Zahn, Matthäus 1. Aufl. S. 684.

Jüngern bereitet hat, ohne sich selbst daran zu beteiligen, trägt nicht mehr den Charakter der bisherigen Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern und noch nicht den Charakter ihrer zukünftigen Gemeinschaft im Reich der Herrlichkeit, sondern gehört seinem augenfälligen Charakter wie seiner Idee nach der Zeit der Trennung zwischen Tod und Parusie Jesu an; es ist ein Mahl der Gemeinde, die auf ihren Herrn wartet." Das ist ohne Frage die Meinung der Berichte, auch wenn bei Markus und Matthäus die Wiederholung der Handlung nicht angeordnet ist.[1]) Diesen Übergangscharakter trägt das Essen und Trinken nach den Berichten. Eine Communio ist allerdings damit beabsichtigt, und zwar sowohl eine Vereinigung der Tischgenossen untereinander[2]) als auch eine Vereinigung der Tischgenossen mit Jesus, an dessen Leib und Blut sie durch das Genießen von Brot und Wein Anteil gewinnen. Und zwar erscheint diese neue Gemeinschaft deutlich angeknüpft an die bisherige Tischgemeinschaft Jesu mit den Jüngern. Nun hängt ja der Gedanke der Tischgemeinschaft letztlich wahrscheinlich irgendwie mit der sakramentalen Opferkommunion zusammen. Beide sind aus derselben Wurzel gewachsen. Aber die Idee der sakramentalen Kommunion im Opfer ist, wie unsere Untersuchung gezeigt hat, in der Opferanschauung des Spätjudentums völlig verschwunden,[3]) wie denn das Opfermahl durch die Zentralisation des Kultus naturgemäß in den Hintergrund gedrängt wurde. Beim Passahmahl, an das sich ja nach den drei Berichten die Handlung Jesu anschließt, hätte sich der Kommunionsgedanke am ersten erhalten können wegen seines familiären Charakters und seiner Bedeutung als eines nationalen Sammelpunktes. Da jedoch in der zeitgenössischen Literatur des Judentums auch in bezug auf das Passah alle Anzeichen dafür fehlen, daß man das Wesen dieses Opfermahls[4]) und der vorangegangenen Blutstreichung in der dadurch bewirkten sakramentalen Kommunion erblickte, so müssen wir annehmen, daß die Eß- und Trinkgemeinschaft in diesem Falle zwar wegen des sakralen Anlasses gesteigert empfunden wurde,[5]) aber in keiner Weise als das Besondere und Charakteristische gerade des Opfers und der Opfermahlzeit galt. Das Essen und Trinken von Brot und Wein, um Anteil zu gewinnen an Leib und Blut ist demnach, so unmittelbar dem modernen Religionshistoriker die Analogie mit der

---

1) Die Frage, ob Jesus selber eine Wiederholung der Handlung beabsichtigt habe oder nicht, steht hier nicht zur Debatte, wo es sich nur um das Verständnis der Berichte handelt.

2) Vergl. das betonte *πάντες* Mark. 14, 23, Matth. 26, 27.

3) Ein verblaßter Rest dieser Vorstellung liegt vielleicht bei Philo, de victimis 221 M. II 245 vor, vergl. oben S. 142.

4) Dafür, daß das Passah wirklich als Opfer galt, vergl. vor allem Philo, de spec. leg. II 145 M. II 292, speziell die Termini *θύειν*, *ἱερεῖον*, *ἱερουργεῖν*.

5) Darin liegt wohl eine psychologische Anregung für die Handlung Jesu.

„ursemitischen“ Idee der sakramentalen Kommunion im Opfer sich aufdrängen mag, schwerlich als absichtliche Anknüpfung an die „alte Opferidee“ zu fassen, sondern es bedeutet die Verklammerung eines neuen Gemeinschaftsverhältnisses mit der bisherigen Tischgemeinschaft, deren ursprünglicher Zusammenhang mit der Opferkommunion im Bewußtsein der Teilnehmrr nicht mehr lebendig war, die aber wegen des Passahmahles und des Abschiedsessens in dieser Stunde besonders innig von Jesu empfunden wurde[1]) und auf diese Weise über den Tod hinaus fortgesetzt werden sollte. Das Charakteristische der neuen Gemeinschaft ist also, daß es eine Gemeinschaft mit dem zum Sterben Gehenden ist, der sein Blut schon fließen sieht.

Es fragt sich demnach zweitens, was in den die Handlung begleitenden Worten über diesen Tod ausgesagt ist. Bei den Worten „mein Leib“ ist zwar bei Matth. und Mark. auf das Sterben nicht ausdrücklich hingedeutet, aber die Analogie mit dem Blut mit seinen unmißverständlichen Zusätzen zwingt zu diesem Verständnis, das in der längeren Lukasrezension auch direkt ausgesprochen wird durch die Beifügung von *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, vergl. 1. Kor. 11, 24 *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*. Dabei ist freilich die Handlung selbst nicht als Abbild des Todes Jesu hingestellt, als veranschauliche das gebrochene Brot den getöteten Leib Jesu und der strömende rote Wein sein vergossenes Blut.[2]) Wohl aber ist die symbolische Beziehung von Blut und Leib einerseits, Wein und Blut andererseits als psychologische Veranlassung zu verstehen für die mit intuitiver Plastik aufleuchtende Formulierung der Todesgewißheit in die beiden Ausdrücke „Leib und Blut“.[3]) Bei dem ersten dieser Worte verlautet nichts Näheres über die Bedeutung dieses Gebens des *σῶμα*, abgesehen von der Fortsetzung bei Lukas: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, womit aber nur ganz allgemein ausgesagt ist, daß diese Hingabe im Interesse der Jünger geschieht.[4]) Deutlicher ist die Angabe beim Blut. Bei Markus und Matthäus erhält es den epexegetischen Genetiv *τῆς διαθήκης* und wird durch die Partizipialsätze *τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν* bezw. *τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* erläutert, während bei Lukas *τὸ ποτήριον* bezeichnet wird als *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*, vergl. 1. Kor. 11, 25 *ἡ καινὴ διαθήκη . . . ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*. Die wichtigste Frage bei allen diesen Fassungen ist die nach dem Sinn von *διαθήκη*. Well-

1) Vergl. Luk. 22, 15f.

2) Vergl. dazu die treffenden Bemerkungen von Zahn, Matthäus 1. Aufl. S. 687; ferner Wellhausen, Markus S. 120.

3) Vergl. darüber auch R. Seeberg, Das Abendmahl im N. T., S. 17.

4) Wellhausen ist diese Beifügung ebenso wie die paulinische *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* 1. Kor. 11, 24 begreiflicherweise unsympathisch. Denn sie bringt „etwas Fremdes in die Communio hinein“. Markus S. 120. Da fragt es sich doch wohl eher, ob nicht Wellhausen mit seiner Communio etwas Fremdes in die Berichte hineinbringt.

hausen versteht den Bund im Zusammenhang seiner Kommunionsgedanken als Verbrüderung der Tischgenossen (inkl. Jesu) unter sich. Er meint: „Das Opfer an sich ist durchaus nicht Sühnopfer. Merkwürdig, daß hier nun Mc. die Bundesidee verfärbt durch den Zusatz τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Bei Paulus fehlt er. Wenn man τὸ ὑπὲρ ὑμῶν hinter τὸ σῶμά μου bei Paulus verwirft, so muß man auch τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν hinter τὸ αἷμά μου bei Mc. verwerfen, denn ὑπὲρ πολλῶν liegt noch weiter ab als ὑπὲρ ὑμῶν. Damit ist auch über den weiteren Zusatz εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν bei Mt. das Urteil gesprochen.“ [1]) Da wir hier nicht die Aufgabe haben, den ursprünglichen Wortlaut und Sinn der Worte Jesu zu ermitteln, sondern den in unseren Berichten vorliegenden Tatbestand verstehen wollen, können wir die Frage nach dem historischen Wert dieser Zusätze auf sich beruhen lassen. Daß Wellhausen für seine Idee der Communio nichts mit ihnen anzufangen weiß, ist der beste Beweis dafür, daß die Bundesidee, so wie sie in dem erhaltenen Wortlaut vorliegt, eine andere sein muß als die des Verbrüderungsbundes. Dann liegt aber, da das Passahblut kein Bundesblut ist,[2]) nichts näher, als an die Bundschließung von Ex. 24 zu denken, die durch Blutsprengen geschieht.[3]) Wellhausen macht, um seinen Kommunionsgedanken durchzuführen, gegen diese auch von ihm erwogene Möglichkeit den Umstand geltend, daß dieser alte Bund mit Gott geschlossen wird. Auf uns macht dieser Einwand nach dem Vorhergehenden keinen Eindruck mehr. Wir werden vielmehr durch diese für ihn so anstößigen Zusätze erst recht in diese Richtung gewiesen. Wenn aber nach der Meinung des Markus- und Matthäus-Textes durch den Ausdruck αἷμα τῆς διαθήκης auf den Bundesschluß am Sinai angespielt wird,[4]) so liegt die Bezugnahme

1) Markus S. 123. 2) Vergl. Wellhausen a. a. O. S. 121.

3) Wrede, τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, unter Miscellen Z. N. W. I S. 69 ff. sucht aus sprachlichen und sachlichen Gründen nachzuweisen, daß in den ursprünglichen Worten Jesu die Bundesvorstellung keinen Platz hat. „In dem überlieferten Satz τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης dagegen ist der Gen. τῆς διαθήκης direkt aus Ex. 24, 8 übernommen und einfach, mechanisch möchte man sagen, an das überlieferte Wort τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου angehängt worden.“ S. 74. Dadurch entstand dann „ein sprachlich wie dem Sinne nach anstößiger Satz“. Jedenfalls liegt nach Wrede in dem vorliegenden Text eine deutliche Bezugnahme auf Ex. 24, 8 vor, ob die Modifikation des Abendmahlswortes nach dieser Stelle nun „der konkrete Ausgangspunkt für die urchristliche Spekulation von der im Blute Christi vollzogenen Bundschließung ist,“ oder ob — was nach ihm näher liegt — „die Deutung des Todes Christi nach dem Bundesopfer Ex. 24 schon fertig war, ehe sie im Abendmahlsworte ihren Niederschlag fand.“ S. 74. — Merx hält dagegen a. a. O. S. 430 „den tiefsinnigen Gegensatz zu Ex. 24, 7“ für Jesu eigensten Gedanken.

4) Ex. 24, 8. Dort heißt es in der griechischen Bibel: Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων. Zahn, Matth. 1. Aufl. S. 686 nimmt außerdem noch eine Erinnerung an Sach. 9, 11 an, in Anbetracht der Zitate aus dem Buche Sacharjas Matth. 21, 5; 26, 31; 27, 9 — eine schwer kontrollierbare Möglichkeit.

auf den Jer. 31, 31—34 verheißenen neuen Bund nahe genug. Schon die erläuternde Hinzufügung *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* bei Matthäus deutet darauf, insofern der Schluß des Prophetenspruchs lautet: *καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.* So wundern wir uns nicht, wenn es bei Lukas und Paulus ausdrücklich heißt: „Der neue Bund in meinem Blut." Demnach hätte also Jesus nach unseren Berichten in der Tat seinen gewaltsamen Tod[1]) durch den Ausdruck „Blut des Bundes" oder „neuer Bund in meinem Blut" als Stiftung eines Bundes kennzeichnen wollen, „der dem alten von Moses vermittelten parallel und entgegengesetzt wäre". Und in diesem Zusammenhang hätte er sein demnächst zu vergießendes Blut mit dem bei der Bundschließung am Sinai geflossenen Opferblut verglichen.[2]) Dabei wäre die Vergleichung in keiner Weise allegorisch im einzelnen durchzuführen, sondern das tertium comparationis bestände lediglich darin, daß in beiden Fällen vergossenes Blut zur Stiftung eines Bundes diente, damals zwischen Gott und dem Volk durch Moses, demnächst zwischen Gott und den Vielen bezw. den Jüngern durch Jesus. Auch ist das Sterben Jesu durch die Vergleichung mit dem Opferblut nach den Feststellungen unserer Untersuchung der spätjüdischen Opferanschauung nicht als stellvertretend charakterisiert.

Dieses Resultat ist aber noch von einer ernsten sprachlichen Schwierigkeit gedrückt. Wir haben bisher für das griechische Wort *διαθήκη* immer das deutsche Wort „Bund" in der uns geläufigen biblischen Bedeutung eingesetzt. „Nun heißt aber *διαθήκη* garnicht Bund, gegenseitiger Vertrag, sondern Verfügung, Anordnung."[3]) Auf diesen Sprachgebrauch gestützt, will denn auch Deißmann[4]) in den betreffenden Worten der Abendmahlsberichte ausgedrückt finden, daß Jesus den Seinen durch den Tod etwas testamentarisch vermacht habe. Er findet eine wichtige Bestätigung dieser Auslegung in Luc. 22, 29f., speziell in den Worten *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν,* und erblickt demgemäß in den Worten „einen Hinweis Jesu auf seine durch seinen Tod ermöglichte Verherrlichung, an der die Jünger als Erben teilnehmen sollen". Als Parallele wird auch Hebr. 9, 16f. herangezogen, wo die Rechtsanschauung, daß ein Vermächtnis (*διαθήκη*) nur durch den Tod rechtskräftig wird, auf das Sterben Jesu angewendet ist. Demnach wäre in den Worten über den Kelch von der

1) Für den Sprachgebrauch, nach dem das Vergießen des Blutes regelmäßiger Ausdruck für gewaltsame Tötung ist, führt Zahn a. a. O. S. 686 Anm. 51 folgende Belegstellen an: Gen. 9, 6; 37, 22 Ps, 79, 3. 1. Makk. 7, 17; Mt. 23, 35; A.-G. 22, 20.

2) Wenn Zahn a. a. O. S. 687 fortfährt, „so daß auch das neue Essen und Trinken der Jüngerschaft trotz aller Unvergleichlichkeit dem Opfermahl Ex. 24, 11 entspricht," so ist das eine in den Text eingetragene Konsequenz, die durch die Hinzufügung „trotz aller Unvergleichlichkeit" in ihrer Grundlosigkeit richtig beleuchtet wird.

3) Zahn, Galaterbrief S. 161.

4) Nach mündlichen Äußerungen. Vergl. auch Licht vom Osten. S. 243.

Vergleichung des Blutes Jesu mit dem Opferblut gar nicht die Rede. Auch Zahn, der bei der Besprechung der Stelle im Matthäus-Kommentar darin einfach eine Vergleichung des Todes Jesu mit dem Opfer der mosaischen Bundschließung gefunden hatte,[1]) bemerkt im Kommentar zum Galaterbrief[2]) zu den Abendmahlsworten: „Durch die geschichtliche Lage, in welcher Jesus diese Worte sprach, durch den ausdrücklichen Hinweis auf seinen nahen Tod, und durch die Vergleichung dessen, was er seinen Jüngern, seinen *οἰκιακοί* (Mt. 10, 25) in Aussicht stellt, mit dem, was Gott ihm selbst als sein Erbteil zuerkannt hat, Luc. 22, 29 = Mt. 19, 28, ergibt sich deutlich die Vorstellung einer testamentarischen Verfügung.“ Diese Auffassung hat in der Tat etwas Bestechendes, weil sie erstens dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes *διαθήκη* gerecht wird, und zweitens durch die Bezugnahme auf Luc. 22, 29f. sozusagen eine authentische Interpretation eines dunklen Wortes Jesu durch einen klaren Ausspruch aus derselben Situation heraus beigebracht wird. Dennoch bleiben ernsthafte Bedenken gegen sie bestehen. Wenn nämlich in demselben Lukastext, der die vorgetragene Exegese so frappant zu begünstigen scheint, der Kelch als *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου* bezeichnet ist, so wird er dadurch der alten *διαθήκη* unmißverständlich gegenübergestellt. Damit ist zunächst die Beziehung auf Ex. 24 gesichert und das Blut, das bei der Stiftung der neuen *διαθήκη* fließen wird, mit dem Opferblut, das bei der Stiftung der alten *διαθήκη* floß, in deutliche Parallele gesetzt. Ferner aber ergibt dieser Tatbestand, daß das von Jesus in diesem Zusammenhang gebrauchte Wort, wie immer es auch gelautet haben mag,[3]) vom Evangelisten jedenfalls als *διαθήκη* im Sinne der griechischen Bibel aufgefaßt worden ist. Bei den LXX aber steht *διαθήκη* regelmäßig und beinahe ausschließlich für ברית, dieses aber wird, „wenn nicht etymologisch, so doch tatsächlich oft von einem zwischen zwei Parteien geschlossenen Bündnis und Vertrag, insbesondere auch von dem zwischen Gott und Israel geschlossenen Bunde gebraucht.“ Zahn, von dem diese Sätze stammen,[4]) nimmt ihnen ihr Gewicht durch die weitere Beobachtung, daß die griechische Bibel, wenn sie בְּרִית auch da, wo die Vorstellung eines nicht nur den Verfügenden, sondern auch den, zu dessen Gunsten er verfügt, verpflichtenden Vertrags obwaltet, durch *διαθήκη* wiedergibt, diesen Vertrag eben unter dem Gesichtspunkt einer einseitigen Satzung und Verordnung des *διαθέμενος*[5])

1) S. 686. 2) S. 162 Anm. 15.

3) Nach Zahn, Galaterbrief S. 162 war *διαθήκη* im Sinne von „freie Verfügung über das Eigentum zu Gunsten eines anderen,“ besonders aber von „Urkunde über letztwillige Verfügung,“ „wie so viele andere Begriffe des Rechtslebens in die Sprache der Juden jener Zeit als דיאתיקי übergegangen“ (vergl. die Belege dafür in Anm. 14). „So hat es allem Anschein nach Jesus gebraucht.“

4) Galaterbrief S. 161. 5) Vergl. das Material a. a. O. S 161 Anm. 13.

betrachtet. Es ist in der Tat sehr wahrscheinlich, daß der griechische Sprachgebrauch eine Bedeutungsverschiebung in dieser Richtung veranlaßt hat, und eine genaue sprachliche Untersuchung des Wortes διαθήκη in der Septuaginta-Bibel und der unter ihrem Einfluß stehenden Literatur müßten hier einsetzen, um festzustellen, ob durch die Wiedergabe des hebräischen בְּרִית als des „Bundes" zwischen Gott und Israel durch διαθήκη dieser „Bund" nicht vorwiegend als einseitige Stiftung von Seiten Gottes und nicht als gegenseitiger Vertrag gekennzeichnet würde.[1]) Die Resultate einer solchen Untersuchung, so interessant sie das stilistische Bild im einzelnen nüancieren könnten, würden, aufs ganze gesehen, wahrscheinlich doch nur die Vermutung bestätigen, daß der Ausdruck διαθήκη durch den Gebrauch der LXX innerhalb des durch sie beeinflußten Sprachgebietes terminus technicus für das geworden ist, was wir in unserer religiösen Sprache als das Bundesverhältnis zwischen Gott und seinem Volk zu bezeichnen gewohnt sind, wobei für uns übrigens der Hauptton auch auf der göttlichen Initiative der Bundesschließungen liegt, wenn auch gleichzeitig die damit den Menschen auferlegte Verpflichtung zur Bundestreue akzentuiert wird. Und eben diese letztere Beobachtung, daß der Gesichtspunkt der Verpflichtung bei der Stiftung der alten διαθήκη am Sinai sowohl wie bei der von Jeremia verheißenen neuen διαθήκη neben der göttlichen Veranlassung deutlich genug hervortritt, läßt es nicht ratsam erscheinen, hier ohne Not über den allgemeineren Sinn von διαθήκη = Verfügung, woraus durch den Übersetzungsbrauch der LXX die spezifisch religiöse Bedeutung = göttliche Gnadenveranstaltung mit Verheißungen [und Verpflichtungen] entstanden wäre, hinauszugehen, und den speziellen Sinn von letztwilliger Verfügung, Testament hinein zu hören. An sich wäre es ja nicht undenkbar, daß dem alten Testament Gottes jetzt ein neues gegenüber gestellt würde, das das alte ungültig machte. Freilich würde der Kanon von Hebr. 9, 16 ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου nur auf Jesus anwendbar sein, dagegen auf Gott als διαθέμενος nicht passen. In diesem Falle wäre die Bezeichnung eben cum grano salis zu verstehen. Aber dieser ganz konkrete Sinn von διαθήκη hat eben den Sprachgebrauch der LXX gegen sich,[2]) und

1) Eine ähnliche Bedeutungsverschiebung liegt vor, wenn wir vielfach mit den Worten „Altes und Neues Testament" den Sinn „Alter und Neuer Bund" verbinden, wobei freilich der Begriff „Bund" auch stark hinüberschimmert in die Bedeutung von διαθήκη der LXX im Sinne einseitiger göttlicher Gnadenveranstaltung. Freilich wird ein feineres Stilgefühl sich anfangs energisch gegen einen solchen mißbräuchlichen Sprachgebranch sträuben, aber: usus est tyrannus.

2) Vergl. die sorgfältige Studie von E. Riggenbach über „den Begriff der διαθήκη im Hebräerbrief", Theol. Stud. zu Zahns 70. Geburtstag S. 289—316, die eine wertvolle Vorarbeit für die sprachgeschichtliche Untersuchung der ganzen Frage geliefert hat. Für den in Rede stehenden Punkt vergl. besonders S. 292—296. Darnach hat διαθήκη bei den LXX vorwiegend die Bedeutung „Bund". Besonders interessant sind die Josephusparallelen, die nach Riggenbach beweisen, „daß Josephus überall da,

darum ziehen wir auch für die Abendmahlsworte den allgemeineren Sinn der Stiftung eines neuen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und den Vielen vor. Bei dieser ganzen Frage ist übrigens zu beachten, daß, während für uns die Bedeutungen „Stiftung" und „Testament" in zwei Worte auseinanderfallen, für das griechische Ohr beides durch dasselbe Wort ausgedrückt wurde. Dadurch war natürlich das Hinübergleiten aus dem allgemeineren Sinn in die speziellere Nüancierung außerordentlich erleichtert. Es bestände also auch bei unserer Auffassung die Möglichkeit, daß bei der neuen, durch das Blut Jesu vermittelten διαθήκη der Testamentsgedanke mit anklänge, wenn auch die Bedeutung der göttlichen Stiftung eines neuen Gemeinschaftsverhältnisses in seiner gegensätzlichen Beziehung zu der alten Stiftung vom Sinai überwöge. Jedenfalls wird durch das sprachgeschichtliche Problem, das der Gebrauch von διαθήκη in der griechischen Bibel stellt, die Beziehung dieses Ausdrucks in den überlieferten Abendmahlsworten auf Ex. 24 und damit die Vergleichung des demnächst fließenden Blutes Jesu mit dem dort erwähnten Opferblut nicht in Frage gestellt.

Es bleibt nun noch die dritte Frage zu besprechen, ob die Handlung als solche von den Berichten mit irgendwelcher Opferhandlung in Parallele gesetzt wird. Zu ihrer Beantwortung muß das Verhältnis der parabolischen Tat Jesu zur Passahfeier ins Auge gefaßt werden. Da nach der Erzählung der drei ersten Evangelien das Geschehnis deutlich in das Passahmahl eingebettet erscheint,[1]) und Jesus bei dieser Gelegenheit „seine Jünger zu einem Essen und Trinken aufforderte, welches nicht zu den vorgeschriebenen Stücken der jüdischen Passahfeier gehörte, und dagegen von ihm in

wo die Septuaginta διατίθεσθαι διαθήκην gebraucht, ein Bundesverhältnis ausgedrückt hat, daß er selbst aber diese Ausdrucksweise der Septuaginta als seinem Sprachgefühl widerstreitend, absichtlich vermeidet." Nur ist dabei nicht beachtet, daß es sich an all diesen Stellen um Verträge zwischen Menschen handelt, während Josephus einen dem spezifisch religiösen Gebrauch von διαθήκη bei den LXX entsprechenden Terminus überhaupt nicht hat, weil er die betreffende Sache vollständig ignoriert. Für den Gebrauch von διαθήκη als terminus technicus der religiösen Sprache bei den LXX wird auch die Bedeutung „Bund" im Sinne von göttlicher Gnadenveranstaltung mit Verheißungen von Seiten Gottes [und verpflichtenden Forderungen für die Menschen] besser passen als die Bedeutung „Vertrag zwischen gleichgestellten Personen". Die Übersetzung von בְּרִית im religiösen Sinne durch διαθήκη würde dann eben an die allgemeinere Bedeutung von διαθήκη = „Verfügung" anknüpfen, und dieser Übersetzungsgebrauch wäre bei den menschlichen Verträgen mechanisch fortgesetzt worden. In diesem Zusammenhang ist es nicht uninteressant, daß F. O. Norton, A lexicographical and historical study of διαθήκη from the earliest times to the end of the classical period, Chicago 1908, auch in dem klassischen Gebrauch von διαθήκη „some idea of mutuality" konstatiert, vergl. besonders S. 32ff. und vor allem S. 36ff. das Beispiel aus Aristophanes Av. 435—61 für die Bedeutung „solemn compact or covenant".

1) Nach Merx a. a. O. S. 426—430 zeigen beide Quellenreihen (Luc. und Matth.-Marc.) vereinigt das volle Bild der jüdischen Passahfeier. Vergl. die Untersuchung der jüd. Passahfeier an der Hand der Mischna Pesach. 10 a a. O. S. 416—426.

direkte Beziehung zu seiner Person gesetzt wurde, so tritt dieses neue Essen und Trinken seiner Jüngerschaft von selbst in einen gegensätzlichen Vergleich mit dem Passahmahl."[1]) Diese Charakteristik des neuen Essens und Trinkens als eines Gegenstücks zum jüdischen Passah tritt besonders stark im Lukastext hervor durch die Hinzufügung der Worte: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Aber das Fehlen einer ausdrücklichen Kennzeichnung der Handlung als einer Stiftung für die Folgezeit bei Matthäus und Markus — mag man es nun als Merkmal des hier erhaltenen ursprünglichen Wortlautes werten oder es als eklektische Verkürzung einer guten Überlieferung verstehen — ist jedenfalls nicht als Protest gegen die Auffassung des neuen Mahls als eines Gegenstücks zum jüdischen Passah gemeint. Vielmehr versteht es sich bei der allgemeinen Verbreitung der neuen Feier in der Gemeinde, aus deren Tradition diese Evangelien stammen, von selbst, daß dieser Brauch nach der Meinung der Evangelisten auf die Initiative des Herrn zurückgeht, auch wenn sie ihm die Aufforderung zur Wiederholung nicht direkt in den Mund legen. So wenig aber an dieser allgemeinen gegensätzlichen Beziehung der Handlung zur Passahfeier in den vorliegenden Berichten zu zweifeln ist, so erschöpft sich in ihr auch der Zusammenhang. Die Vermutung liegt natürlich nahe für die nachschaffende Phantasie, daß die durch die Situation der Passahfeier wachgerufene Erinnerung an die Erlösung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft sich für das innere Schauen Jesu in dieser Stunde in antitypische Beziehung setzte zu dem bevorstehenden Geben seiner Seele als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν.* Aber die konkrete Handlung als solche, d. h. die plastische Kombination des zu essenden Brotes mit seinem Leib und des zu trinkenden Weines mit seinem demnächst vergossenen Blut, ist durch diesen „heilsgeschichtlichen" Parallelismus und durch die spezielle Situation der Passahfeier nur insofern beeinflußt, als der Satz aus der Passahliturgie: „Das ist das elende Brot, das unsere Väter in Ägyptenland gegessen haben",[2]) ebenso wie der Charakter der Feier als Erinnerungsfeier aller Wahrscheinlichkeit nach als psychologische Veranlassungen für die Gestaltung der neuen Handlung in Betracht kommen. Diese selbst hat mit dem Passah als Opfer schlechterdings nichts zu tun, da weder auf das Blut noch auf das Fleisch des Passahlammes auch nur andeutungsweise Bezug genommen wird. Brot und Wein dagegen dienen, wie wir schon sahen, nur als Mittel für die durch den sakralen Anlaß gesteigert empfundene Tischgemeinschaft und nicht etwa als Ersatzmittel für Opferfleisch und Opferblut zum Zwecke einer mystischen Kommunion mit der Gottheit.[3]) Die hier vorliegende

1) Zahn, Matthäus S. 685. 2) Vergl. Merx a. a. O. S. 418, der auf die aramäische und eben darum hohes Alter verratende Fassung der Formel hinweist.

3) Über „die parallele Verwendung von Blut und Wein" vergl. neuestens K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, Gießen 1910 S. 82—87.

religiöse Konzeption einer dauernden mystischen Vereinigung eines Sterbenden mit den Seinen über den Tod hinaus durch die mit der Erinnerung an seinen Tod zu ihrem Heile sozusagen gesättigte Tischgemeinschaft der Überlebenden untereinander erscheint vielmehr nach den Berichten durchaus als die eigenste Intuition des Meisters. So gewiß sie psychologisch veranlaßt war durch die Situation, kam der Gedanke selber in diesem Augenblick doch wie eine prophetische Vision über die tiefbewegte Seele Jesu. Jedenfalls war er der Passahfeier des späteren Judentums[1]) schlechterdings fremd, und darum ist die Handlung als solche in keiner Weise als Opferhandlung in Analogie zum Passahopfer aufzufassen.

Mit dieser Feststellung ist unsere Untersuchung der Abendmahlsworte und damit der synoptischen Herrenworte überhaupt auf ihre Beeinflussung durch die spätjüdische Opferanschauung zum Abschluß gekommen. Wir haben die ebenso konservative wie radikale Stellung Jesu zum Tempelkult beobachtet, und den Versuch gemacht, das Wort vom Bundesblut, die einzige sichere Stelle, wo der Opfergedanke in übertragenem Sinne und zwar auf den Tod Jesu angewendet wird, zu verstehen.

2.

Die Opferaussagen der Paulusbriefe und des 1. Petrusbriefes.

Von hier aus führt ein gerader Weg zum bildlichen Gebrauch von Opferausdrücken in den Briefen des Paulus. Denn die 1. Kor. 11, 23—25 mitgeteilte Form der Abendmahlsworte, die Paulus „vom Herrn her", d. h. von ihm als Urheber, wenn auch durch Vermittlung der Überlieferung[2]) empfangen zu haben bekennt, trifft in den uns hier interessierenden Beziehungen völlig mit der längeren Lukasrezension zusammen. Daß statt des Passahmahls die Nacht des Verrats als Einsetzungstermin angegeben wird, verschlägt nichts, da ein Zusammenhang der Handlung mit dem Passah als Opfer ja nicht vorliegt. Dagegen ist durch die Formulierung ἡ καινὴ διαθήκη .... ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι die gegensätzliche Vergleichung dessen, was im Tode Jesu geschieht, mit der Ex. 24 berichteten Stiftung der alten διαθήκη, speziell des hier fließenden Blutes mit dem dort erwähnten Opferblut auch für die Auffassung des Paulus gesichert. Eine genauere Betrachtung bedarf nur die dem Paulus mit dem längeren Lukastext gemeinsame charakteristische Abweichung von der bei Matthäus-Markus

1) Auf die vielberufenen Analogien in heidnischen Kulten der damaligen Zeit brauchen wir hier noch nicht einzugehen, da diese Fragen bei der Abendmahlsauffassung des Paulus zur Sprache kommen müssen, soweit sie überhaupt im Rahmen unserer Untersuchung Raum haben.

2) Zu dieser Auslegung des παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου vergl. Heinrici, Der erste Brief a. d. Korinther S. 343 f.

überlieferten Fassung *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* in der Formulierung *ἡ καινὴ διαθήκη . . . . ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, speziell der merkwürdige Ausdruck *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*. Derselbe erinnert nämlich jeden, der sich über die zentrale Bedeutung der Formel *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* bei Paulus klar ist,[1]) an den Gebrauch des eben in dieser von dem Apostel „unter Benutzung eines vorhandenen Profansprachgebrauchs geschaffenen Formel, die der eigentümlich paulinische Ausdruck der denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem lebendigen Christus ist.[2]) Ähnliche Nachwirkungen dieses für das innerste Leben der paulinischen Frömmigkeit so bezeichnenden Sprachgebrauchs lassen sich nämlich auch sonst konstatieren.[3]) In dieselbe würde sich das *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* unserer Stelle, obwohl es nicht mit aufgeführt ist, aufs beste einfügen.[4]) Im Lichte dieser Analogien würde der Ausdruck die neue *διαθήκη* als in der „Blutsgemeinschaft“ mit dem *Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν* (Röm. 6, 8), der für Paulus identisch ist mit dem *μορφὴν δούλου λαβών* (Phil. 2, 7) und dem *ἐσταυρωμένος* (1. Kor. 1, 22), bestehend charakterisieren. Es wäre also in dieser Formulierung eine Synthese zwischen dem „objektiven“ Tod Christi, der durch die Vergleichung des bei dieser Gelegenheit geflossenen Blutes mit dem Blut von Ex. 24 als *διαθήκη*-stiftendes Opfer hingestellt würde, mit der „subjektiven Aneignung des Heilswertes dieses Todes“ durch das Anteilgewinnen an dem Blute des Erhöhten beim Trinken des Weines vollzogen. Oder vielmehr, für Paulus wäre diese Synthese etwas Selbstverständliches. Denn er kennt die starre Unterscheidung einer „objektiven Heilstatsache“ und der „subjektiven Aneignung ihres Heilswertes“ überhaupt gar nicht.[5]) Er geht vielmehr mit der unbefangenen Lebendigkeit des religiösen Praktikers zwischen der deutlichsten Selbstunterscheidung von dem *Χριστός* und seinen Erlebnissen (*δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*) und der uneingeschränktesten

1) Vergl. darüber Deißmann: Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“. Marburg 1892. 2) Deißmann a. a. O. S. 97f.

3) Vergl. die Zusammenstellung bei Deißmann a. a. O. S. 124ff.

4) Wie der Verfasser denn auch vielfache Anregungen zu den folgenden Ausführungen mündlichen Äußerungen Deißmanns verdankt.

5) Es soll damit natürlich nicht bestritten werden, daß Paulus das, was im populären Sprachgebrauch wohl auch als „subjektiv“ und „objektiv“ bezeichnet wird, nämlich die unreflektierte Unterscheidung zwischen dem, was „außer“ uns und dem, was „in“ uns ist, gehabt habe. Wohl aber soll bestritten werden, daß er die mit der Unterscheidung „subjektiv“ und „objektiv“ im philosophischen Sprachgebrauch gekennzeichnete erkenntnistheoretische Fragestellung gehabt habe, die dann zu dem bekannten theologischen Problem führt. Es soll also erst recht nicht behauptet werden, dem Paulus habe sich die starre Subjekt-Objekt-Unterscheidung von erkenntnistheoretischen Erwägungen aus aufgelöst. Gemeint ist vielmehr, daß er diese Unterscheidung im schultechnischen Sinn gar nicht gekannt hat, wie er denn überhaupt kaum je über das zu Grunde liegende erkenntnistheoretische Problem wird nachgedacht haben. Eben darum soll man aber diese Kategorien auch nicht an seine durchaus unphilosophisch gehaltenen Bekenntnisse heranbringen.

Ineinsetzung mit ihm (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός Gal. 2, 20) hin und her, und das nicht etwa so, wie man aus einer von zwei schroff entgegengesetzten Kategorien in einem Anfall von logischem Wahnsinn mit einem abrupten Satze in die andere hinüberspringt,[1]) sondern in gleitendem Übergang. Es finden sich also neben den mehr kontrastierenden Formulierungen auch eine ganze Reihe mehr elastischer Wendungen, an denen man den oscillierenden Charakter dieser Äusserungen am besten studieren kann. Eine in diesem Sinne schillernde[2]) Wendung läge auch in der Formulierung ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι vor, indem das innere Auge dabei von dem den Tod des κύριος als διαθήκη-stiftendes Opfer kennzeichnenden Blut hinüberglitte zu dem Blut als plastischem Ersatzwort für den erhöhten Christus in seiner charakteristischen Beschaffenheit als ἐσταυρωμένος, mit dem man durch das Trinken des Kelches in Gemeinschaft tritt. Durch dieses Hinübergleiten würde aber das Blut nicht etwa in ein „physisches" und in ein „pneumatisches" Blut auseinander gerissen. Vielmehr bestände die Eigentümlichkeit des vorliegenden Sprachgebrauchs eben gerade darin, daß das „Ineinander" des „Subjektiven" und „Objektiven" und zwar ganz unabsichtlich und selbstverständlich, also ohne diesen dogmatischen Hintergedanken, darin zum Ausdruck käme, wenn auch der Hauptton wegen des ἐν deutlich auf der Identifikation mit dem erhöhten Herrn durch die Anteilnahme an seinem Blut läge.[3])

Eine bedeutsame Bestätigung dieser bisher nur in hypothetischer Form vorgetragenen Auslegung des Ausdrucks ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι[4])

1) Etwa in der Art, wie man zuweilen die sog. „juristische" und die sog „mystische" Gedankenreihe bei Paulus als zwei unverbunden nebeneinander herlaufende und eigentlich mit einander im Widerspruch stehende Betrachtungsweisen auseinanderreißt.

2) D. h. „zweideutig" im Sinne einer psychologisch-stilistischen Oscillation, nicht etwa im Sinne einer sachlichen Unsicherheit oder Unklarheit.

3) Daß auch an den „objektiven" Tod Christi gedacht ist, geht abgesehen von der Gesamthaltung des Zusammenhangs (Betonung der Erinnerung und Hinweis auf das Verkündigen des Todes durch die Feier bis zur Parusie) besonders deutlich aus dem τὸ ὑπὲρ ὑμῶν v. 24 beim σῶμα hervor. Immerhin ist es interessant, daß beim Kelch die entsprechenden Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, die der längere Lukastext hat, fehlen.

4) Am besten würde zu derselben die ja weit verbreitete Annahme passen, daß diese Formulierung der Worte von Paulus selber stamme. Diese Annahme wird durch das παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου v. 23 in keiner Weise verboten, denn daß die Treue einer derartigen Überlieferung damals noch nicht in der Stereotypie jedes einzelnen Wortes gesehen wurde, beweist eben die Tatsache der abweichenden Rezensionen mit aller Deutlichkeit. Aber auch, wenn Paulus die betreffenden Worte verbotenus der ihm zugänglichen Gemeindetradition entnommen haben sollte, hindert nichts die Vermutung, daß er den angegebenen Sinn in sie hineingelegt hätte. Ja, wenn man eine kühne Kombination wagen dürfte, könnte man für diesen Fall vielleicht sogar darauf raten, daß von dem ἐν τῷ αἵματι aus eine Anregung in der Richtung des durch die Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ am schärfsten gekennzeichneten Sprachgebrauchs ausgegangen wäre. Freilich bliebe das eine schwer zu kontrollierende stilistische Konjektur.

1. Kor. 11, 25 bildet die Stelle 1. Kor. 10, 16, wo es heißt: *Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ;* Hier wird also von demselben Kelch, der nach 11, 25 die neue *διαθήκη* „in" dem Blute des Herrn ist, gesagt, daß er ein Anteilhaben an dem Blute Christi ist, wie in der unmittelbaren Fortsetzung das gebrochene Brot das Anteilhaben an dem Leibe Christi ist. Hier ist aber zweifellos mit der *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* und der *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* das Anteilhaben an dem *Χριστός* selber gemeint.[1]) „Es ergibt sich aus dem Folgenden, v. 21 ff.: dort wird ja ganz ausdrücklich von dem Tisch und dem Kelch des Herrn gesprochen; es ergibt sich aber auch unzweifelhaft aus 10, 4, wonach der nachfolgende Fels Christus war."[2]) Die Frage liegt nahe, warum Paulus, wenn er also an die *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ* denkt, sich nicht so ausdrückt. Er redet aber von *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. Das erklärt sich sehr einfach daraus, daß die überlieferten Abendmahlsworte eben den Doppelausdruck *σῶμα* und *αἷμα* enthielten.[3]) Gemeint ist ohne Frage, daß das gebrochene Brot und der gesegnete Kelch Gemeinschaft herstellen mit dem erhöhten Christus. Dabei ist scharf im Auge zu behalten, daß für Paulus der Erhöhte „seine bestimmte individuelle Physiognomie dadurch erhält, daß er mit dem historischen Jesus identisch ist."[4]) Speziell bleibt der erhöhte Herr für Paulus immer der *ἐσταυρωμένος*, er sieht den Auferstandenen, um es mit einem von Deißmann gelegentlich gebrauchten Bilde auszudrücken, nie ohne die Nägelmale der Kreuzigung. Dann ist aber auch bei den Worten *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* an den Erhöhten gedacht, sofern er eben der Gekreuzigte ist. Freilich ruft das Wort „Blut" hier nicht unmittelbar das im Hintergrunde stehende geschichtliche Ereignis der Kreuzigung mit der lebendigen, konkreten Anschauung des dabei vergossenen Blutes vor das innere Auge, oder diese Vision wetterleuchtet doch nur einen Moment am Horizont, um sofort verschlungen zu werden von dem Allgemeineindruck des für die Gemeinde in den Tod Gegangenen, an dem sie durch das Trinken des Kelchs Anteil bekommt. Das Blut wird zum plastischen Wortsymbol für den Erhöhten, sofern er der Gekreuzigte ist. Je mehr der Gedanke der Gemeinschaft mit dem Tode Christi in Zusammenhängen, in denen vom Blut Christi die Rede ist, in den Vordergrund der Betrachtung tritt, um so mehr tritt die konkrete Anschauung von dem am Kreuz geflossenen Blut zurück und damit auch die darin liegende Vergleichung mit dem Opferblut. Je mehr umgekehrt

1) Vergl. die Worte Cyrills von Jerusalem aus der 4. mystogogischen Katechese § 3: *ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ*, auf die A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 107 aufmerksam macht.

2) Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus S. 25.

3) Vergl. auch Heitmüller a. a. O. S. 26.

4) Heitmüller a. a. O. S. 26.

der Abstand zwischen dem Beschauer und dem vor die Augen gemalten Gekreuzigten betont ist, um so mehr Farbe gewinnt das Blut, und um so näher liegt die Erinnerung an das Opferblut. Was der Ausdruck durch diesen „schwebenden Charakter" an konkreter Bestimmtheit verliert, gewinnt er an Tiefe und Innigkeit. Aber wie gesagt, es handelt sich hier nicht um zwei säuberlich zu sondernde Bedeutungen, die unglücklicherweise mit demselben Wort verkoppelt wären, sondern um eine elastische Bedeutungserweiterung eines Wortes, bei der der engere und der weitere Sinn des Gemeinten aufs engste miteinander zusammenhängen.[1]) Ob diese Beweglichkeit des Terminus „Blut Christi" bei Paulus an diesen Stellen richtig beobachtet ist, wird eine genauere Prüfung der übrigen Blutstellen nach dem aufgestellten Kanon lehren müssen.[2])

1) Eine ganz ähnliche Bedeutungserweiterung und -erweichung findet bei dem Ausdruck σῶμα τοῦ Χριστοῦ statt. Wenn v. 17 fortgefahren wird: ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, so ist damit von demselben σῶμα τοῦ Χριστοῦ die Rede, wie in dem Satze vorher; es zeigt sich nur, daß auch dieser Ausdruck elastisch und flüssig geworden ist und über die „physische Leiblichkeit" hinausgeht, also die „pneumatische Leiblichkeit" Christi mit umfaßt, zu der eben die Gemeinde mit gehört als σῶμα Χριστοῦ. Aber auch hier kommt nicht etwa ein zweifacher Leib heraus, sondern der eine Leib des einen Christus liegt im Sehfeld, nur daß der eingenommene Standpunkt das eine Mal mehr die Distanz zu Christus betont, das andere Mal mehr den Zusammenschluß mit ihm. Bei dieser Auffassung wird eine solche Notauskunft gegenüber dem Zusammenhang der Verse 16 u. 17 überflüssig wie die folgende Lietzmanns (Handbuch 3. Bd. S. 123): „V. 17 biegt vom Hauptgedanken ab. Die Erwähnung des σῶμα Χριστοῦ bringt den Paulus auf seinen Lieblingsgedanken, daß die Christengemeinde den mystischen Leib Christi bilde." Auch nach Heitmüller a. a. O. S. 28 liegt v. 17 „ganz abseits von dem Hauptgedanken von 10, 16—22. Man würde geneigt sein, den Vers als Glosse zu streichen, wenn sein Inhalt nicht so durchaus in den vorliegenden Gedankenkreis hineinpaßte." Gewiß tut er das; nur sollte man dann auch noch einen Schritt weiter gehen und sich fragen, ob Paulus wohl ohne Grund denselben Terminus für zwei auch für ihn grundverschiedene Dinge gebraucht haben würde, oder ob er damit nicht vielmehr einen deutlichen Zusammenhang herstellen will, daß er in beiden Versen dasselbe Wort verwendet. Ob dieser Zusammenhang unserem Denken einleuchtend ist oder nicht, tut nichts zur Sache Für Paulus war das σῶμα Χριστοῦ von v. 16 und das von v. 17 dasselbe, nicht im Sinne einer starren Identität, aber im Sinne eines flüssigen Übergangs. In dieser seiner Erweichung nähert sich übrigens der Terminus σῶμα stark der Bedeutung des πνεῦμα, insofern sie beide plastische Wortsymbole für den erhöhten Christus darstellen.

2) Als wertvolle Bestätigung unserer Beobachtung könnten auch moderne Analogien, vor allem aus dem pietistischen Sprachgebrauch im weitesten Sinne herangezogen werden, die eine ähnlich bewegliche Verwendung des Ausdrucks „Blut Christi" zeigen. Vergl. z. B. das Buch von Th. Jellinghaus, Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum, 4. Aufl. S. 13, 65—66, 297, 438ff., 455, 471ff., 625, 631, 634, 480ff., dazu das interessante Mißverständnis dieser Aussagen über „das Blut" bei P. Gennrich, Wiedergeburt und Heiligung mit Bezug auf die gegenwärtigen Strömungen des religiösen Lebens (S. 35, 43), und die Gegenbemerkungen von E. Heinatsch, Heiligungsbewegung und Kirche, Reformation, 1908 Nr. 31 S. 486, die im Namen von Jellinghaus gegen die ihm zugeschobene Fassung des „Blutes Christi" als eines „übersinnlichen Stoffes" protestieren, ohne Zweifel mit Recht. „Sehr bedeutsam ist auch der Gebrauch des Begriffes „Blut Christi" bei Zinzendorf etc." (Deißmann).

Bevor wir aber dieser Frage, die freilich nicht so zwingend wie eine mathematische Aufgabe zu lösen ist, deren Beantwortung vielmehr immer von dem imponderabilen Urteil des stilistischen Taktgefühls einigermaßen abhängig bleiben wird, weiter nachgehen, müssen wir uns noch kurz mit der Auffassung auseinandersetzen, die in 1. Kor. 10 eine Betrachtung des Herrenmahls als Opfermahl im Sinne des „griechisch-orientalischen Opfergedankens" konstatiert, dessen Charakteristikum in der mystisch-sakramentalen Vereinigung mit der Gottheit durch den Genuß von Fleisch und Blut des mehr oder weniger mit ihr identifizierten Opfertiers gesehen wird.[1]) Wir haben diesen Gedanken der sakramentalen Opferkommunion im Abendmahl zwar schon bei der Besprechung der synoptischen Abendmahlsworte als eine dem Analogien witternden Religionshistoriker allerdings sehr naheliegende Eintragung in den exegetischen Tatbestand abgelehnt. Gleichwohl müssen wir noch einmal darauf zurückkommen, weil die Verführung zu dieser Kombination 1. Kor. 10 in der Tat besonders stark ist. Paulus selbst scheint sie anzudeuten.[2]) Er zieht in der Tat in den Versen 18—22 zwei „religionsgeschichtliche Analogien" heran, erst kürzer das Essen der Opfer bei den Juden, dann ausführlicher das heidnische Opfermahl. Es fragt sich, was er mit diesen Analogien erläutern will. Darauf gibt der Zusammenhang eine völlig eindeutige Antwort, nämlich die: Durch das Essen der Opfer wird man nach jüdischer Anschauung *κοινωνὸς τοῦ θυσιαστηρίου*, durch den Genuß von Götzenopferfleisch wird man *κοινωνὸς τῶν δαιμονίων*. Ganz analog tritt man durch den Genuß von Kelch und Brot in *κοινωνία* mit dem *σῶμα* und dem *αἷμα* des Christus. Durch die Gegenüberstellung von *ποτήριον κυρίου* und *ποτήριον δαιμονίων* bezw. *τράπεζα κυρίου* und *τράπεζα δαιμονίων* wird speziell das heidnische Opfermahl und das Herrenmahl in bezug auf die dadurch geschaffene *κοινωνία* in die genaueste formal-psychologische Parallele gesetzt, freilich nur, um die inhaltlich-religiöse Antithese mit ganzer Schärfe herauszuarbeiten. So unbefangen also hier die Analogie der im christlichen Kultmahl durch den Genuß von Kelch und Brot geschaffenen Gemeinschaft mit Christus mit der in heidnischen Kultmahlen durch den Genuß des Götzenopferfleisches geschaffenen Gemeinschaft mit den Dämonen durchgeführt wird,[3])

---

1) Vergl. Fiebig a. a. O. S. 36ff., und vor allem Heitmüller a. a. O. S. 40—50.

2) Vergl. Heitmüller a. a. O. S. 43f.

3) Das hier in Frage kommende religionsgeschichtliche Material findet sich gut zusammengestellt bei Lietzmann, Handbuch III. Bd. im Exkurs 1. Kor. 10 S. 124f, wo auch die hierher gehörige Literatur angegeben ist. Lietzmann meint, auf Grund dieser Analogien: „Wer religionsgeschichtlich zu denken gelernt hat, wird hier ebenso wie bei der Taufe (Exc. zu Röm. 6, 3) das Eindringen hellenistischer Mystik in das Heidenchristentum für wahrscheinlich halten." In der Tat ist eine weitgehende formal-psychologische Gleichartigkeit unverkennbar. Eine wirklich klärende Untersuchung

so wenig macht Paulus irgendeine Andeutung darüber, daß er Kelch und Brot beim Abendmahl als Opferteile ansieht in der Weise, wie er das bei den jüdischen und heidnischen Kultmahlen gegessene Fleisch ausdrücklich als *θυσίαι* bezw. *εἰδωλόθυτον* kennzeichnet. Wer „religionsgeschichtlich zu denken“ gelernt hat, wird freilich die hier vollzogene Beschränkung der Analogie, die der Sinn für das, was da steht, ohne Frage fordert, nicht gelten lassen wollen. Das ist aber nichts weiter als Trübung der exegetischen Sehschärfe durch den Bann einer faszinierenden Methode, deren prinzipielle Anerkennung natürlich eine wissenschaftliche Selbstverständlichkeit ist. Ein kleiner, aber bezeichnender Zug ist besonders instruktiv für diese partielle Augenblendung. Heitmüller beschreibt den Opfergedanken, der nach seiner Meinung in den Abendmahlsgedanken des Paulus vorliegt, S. 32 folgendermaßen: „Die Communio mit den Götzen bezw. dem Altar wird durch ein fremdes Opfertier hergestellt, die Communio der Gläubigen dagegen mit dem Christus wird durch Christus selbst als Opfer bewirkt. Die Christen genießen nicht Leib und Blut eines Opfertieres, um dadurch in Kommunion mit Christus zu treten, sondern sie genießen, da Christus selbst das Opfer ist, Leib und Blut Christi, ihn selbst unmittelbar, und treten damit in die denkbar engste, überaus geheimnisvolle Gemeinschaft mit ihm.“ Wie hier vom Genießen von Leib und Blut Christi gesprochen wird, so wird auch S. 43 von den Christen gesagt, daß sie nach Paulus „das Blut und den Leib des Christus genießen“. An dieser Stelle wird wenigstens parenthetisch hinzugefügt: in der Form des geweihten Brotes und Kelches. S. 48 wird wieder schlechtweg davon geredet, „daß die Gläubigen im Abendmahl Leib und Blut Christi genießen sollen“. Das ist der geläufige Sprachgebrauch Heitmüllers. Bei Paulus selbst dagegen steht von alledem schlechterdings nichts. Nirgends redet er von einem „Genießen des Christus“, von einem „Essen seines Leibes“ oder „Trinken seines Blutes“, sondern immer redet er vom Essen

dieses ganzen Problems müßte außer der Tauf- und Abendmahlsmystik des Paulus auch seine Passionsmystik, ja seine ganze Christusmystik, die wiederum zusammenfällt mit seiner Anschauung vom „Pneuma“, in den Kreis der Betrachtung ziehen. Um den vorläufigen Eindruck des Verfassers von der Sachlage zu präzisieren, sei nur folgendes bemerkt: Das Gemeinsame der paulinischen Mystik und der hellenistischen Mystik ist jedenfalls dies, daß beide Male ein wirkliches Einswerden mit der Gottheit beabsichtigt ist. Aber während die heidnische Mystik in der trotz aller sinnlichen Symbole ganz abstrakt und unbestimmt vorgestellten oder vielmehr empfundenen Gottheit aufgehen will, ja völlig verschwinden in dem einen reinen Sinn, flutet der Strom der paulinischen *πίστις* hin und her zwischen einer ganz ernst gemeinten Identifikation mit dem Christus und dem scharfen Abstand des *δοῦλος* von seinem *κύριος*. Das hängt damit zusammen, daß der Christus und damit der Gott des Paulus eine konkrete Größe ist mit sozusagen individueller Physiognomie in deutlichem Gegensatz zu dem bestimmungslosen höchsten Sein der „henistischen“ Mystik Zu diesem Terminus vergl. K. Heim, Das Weltbild der Zukunft, Berlin 1904, S. 195.

des Brotes bezw. Teilhaben (*μετέχειν*) am Tisch des Herrn und vom Trinken des Kelches. Daß dadurch ein Teilhaben an dem Leib und dem Blut des Christus geschaffen wird, und daß durch die Vergleichung dieser *κοινωνία* durch Essen und Trinken mit jüdischen und heidnischen Kultmahlen das Herrenmahl als christliches Kultmahl charakterisiert wird, ändert nichts an der Tatsache, daß die Auffassung von Brot und Kelch oder gar von Leib und Blut Christi als Opferbestandteilen und die damit gegebene Betrachtung des Abendmahls als einer Opfermahlzeit dem Paulus fremd ist, so groß die Verführung für manche Forscher gerade hier sein mag, die Analogie auszudehnen und auf diese Weise den Tatbestand unversehens zu vergewaltigen.[1])

Nach dieser polemischen Auseinandersetzung mit Heitmüller können wir zu den übrigen Stellen der Paulusbriefe, in denen vom „Blut Christi" die Rede ist, zurückkehren, um sie nach den oben aufgestellten Grundsätzen zu prüfen.

Wir beginnen mit Röm. 3, 25: *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.* Für die viel verhandelte Frage nach dem Wortsinn von *ἱλαστήριον* sei auf die eingehende lexikalische Untersuchung der Sachlage durch Deißmann[2]) verwiesen, womit die früheren Ausführungen desselben Verfassers über den Gegenstand[3]) zu vergleichen sind. Danach ist „der einzige Satz, mit dem man vom sprachlichen Standpunkt aus an die Stelle herantreten darf, der: *ἱλαστήριον* bedeutet ein Versöhnendes oder ein Sühnendes. Alles weitere hat der Zusammenhang der Stelle selbst zu sagen". Von diesem Standpunkt aus verwirft Deißmann mit guten Gründen die Erklärung des *ἱλαστήριον* = kâpporeth, Geräte der Bundeslade (oder gar „Gnadenstuhl" im Sinne von Hebr. 4, 16). Wenn man von der möglichen Fassung des *ἱλαστήριον* als Acc. von *ἱλαστήριος*: den Gott öffentlich hingestellt als Versöhnenden oder Sühnenden, von der Deißmann wegen des seltenen adjektivischen Gebrauchs, d. h. aus Gründen lexikalischer Statistik, absieht, bleiben nach Deißmann folgende Erklärungsmöglichkeiten übrig, deren gemeinsame Voraussetzung die Wahrscheinlichkeit ist, daß Paulus das sub-

1) Besteht unsere Auffassung der paulinischen Abendmahlsgedanken zu Recht, so fällt auch die ohnehin recht fragwürdige Hypothese Heitmüllers über den Unterschied der Betrachtungsweise in den beiden Kapiteln hin, wonach in Kapitel 10 die mystisch-sakramentale Grundanschauung zum Ausdruck käme, während die Abweichungen in Kapitel 11 „als individuelle theologische Deutung" zu verstehen seien, a. a. O. S. 28—31. Zwar hat Heitmüller ganz richtig beobachtet, daß in Kapitel 10 der Nachdruck mehr auf der Gemeinschaft in Essen und Trinken, in Kapitel 11 mehr auf dem Gedächtnis und der Verkündigung des Todes Christi liegt. Wenn, von unserer starren Scheidung des „Subjektiven" und „Objektiven" aus gesehen, hier „zweifellos eine gewisse Discrepanz in den Vorstellungen vom Abendmahl" vorzuliegen scheint, so waren die Gedanken des Paulus eben elastischer in dem oben näher entwickelten Sinne. 2) Z. N. W. Bd. 4 S. 193—212. 3) Bibelstudien S. 121 ff.

stantivierte Neutrum gebraucht hat: a) Versöhnungs- oder Sühnungsopfer. Obwohl andere Belege für diesen Gebrauch bis jetzt fehlen, wäre er in diesem Zusammenhang wohl denkbar. Aber nach Deißmann paßt *προέθετο* nicht gut bei dieser Erklärung, ebensowenig Gott als Subjekt des *προέθετο*. Ob diese Einwände durchschlagend sind, ließe sich noch fragen. b) Versöhnungs- oder Sühnungsgeschenk resp. -denkmal. Besonders die letztere Bedeutung würde sowohl zu dem *προέθετο* als auch zu Gott als dem Subjekt des *προέθετο* passen. Aber Deißmann betont mit Recht, daß der Zusammenhang keineswegs zur Annahme einer Spezialbedeutung oder Anwendung von *ἱλαστήριον* nötigt. Die Allgemeinbedeutung genügt vollständig: ein Versöhnendes oder Sühnendes, Versöhnungs- oder Sühnungsmittel. Eine sichere Entscheidung wird kaum zu treffen sein. Nach des Verfassers freilich sehr unmaßgeblichem Sprachgefühl würde die lexikalisch weniger wahrscheinliche Fassung des *ἱλαστήριον* als Acc. von *ἱλαστήριος* dem Zusammenhang am besten entsprechen. Ob in diesem Falle mit Deißmann die Übersetzung „Sühnenden" expiatorem, wobei die Sünde als Objekt gedacht wäre, vorzuziehen sei, oder die alte Übersetzung „Versöhnenden", propitiatorem, wobei als Objekt des in *ἱλαστήριον* steckenden *ἱλάσκεσθαι* entweder Gott oder nach Analogie von 2. Kor. 5, 18—21 besser (Deißmann) die Menschen in Betracht kämen, wird sich schwerlich ausmachen lassen. Sachlich ist übrigens diese Erklärung: den Gott öffentlich hingestellt hat als einen Versöhnenden oder Sühnenden, auch nach Deißmann nicht verschieden von derjenigen, welche *ἱλαστήριον* als substantiviertes Neutrum in der Allgemeinbedeutung: ein Versöhnendes oder Sühnendes, Versöhnungs- oder Sühnungsmittel faßt. Ja, vielleicht darf man noch weiter gehen und behaupten, daß bei dem Gleichklang der Laute der Unterschied zwischen dem Akkusativ des Adjektivs und dem des substantivierten Neutrums dem griechischen Ohr in diesem Falle gar nicht zum Bewußtsein gekommen sein wird. Jedenfalls betont Deißmann mit Recht, daß „das eigentliche exegetische Problem der Stelle nicht in den Fragen liegt, ob *ἱλαστήριον* adjektivisch oder substantivisch oder ob es in einer Spezialbedeutung gebraucht ist oder nicht."[1] Von den beiden Fragen, die dann als die exegetischen Hauptfragen dieser Stelle behandelt werden, haben wir die erste nach dem Objekt des in *ἱλαστήριον* steckenden *ἱλάσκεσθαι* schon oben als kaum lösbar hingestellt. Deißmann führt für seine These, daß wahrscheinlich die Sünde als Objekt gedacht ist und Christus als der Sühner oder das Sühnende, vor allem den Kontext ins Feld, bes. v. 23 und „das viermalige *δικαιοσύνη θεοῦ*, welches an allen vier Stellen nicht die Eigenschaft Gottes, sondern die von Gott durch Christus

1) A. a. O. S. 211.

oder in Christus den Gläubigen aus Gnaden verliehene Gerechtigkeit bedeutet". Für den Verfasser sind diese Argumente nicht ganz so überzeugend. Ohne an diesem Punkte, wo man exegetisch mehr tastet als sieht, eine schroffe Alternative statuieren zu wollen, sei doch der Eindruck wiedergegeben, daß der sonstige Sprachgebrauch des Paulus sowohl, wie auch seine inhaltliche Betrachtung der Sünde nicht sonderlich dafür spricht, dieselbe als Objekt des ἱλάσκεσθαι anzunehmen. Es wäre doch auch möglich, daß Paulus in diesem Zusammenhang überhaupt kein bestimmtes Objekt für das in ἱλαστήριον steckende ἱλάσκεσθαι im Auge gehabt hätte, sondern der Ausdruck absichtlich ganz allgemein gehalten wäre.[1]) Wie dem auch sei, daß wir es mit einem Sühnezusammenhang im weitesten Sinne zu tun haben, darf als gesichert gelten, unbeschadet der verschiedenartigen Fassung des Ausdrucks im einzelnen.

Schwieriger ist die zweite für die Auslegung unserer Stelle wichtige Frage, die Deißmann[2]) folgendermaßen formuliert und beantwortet: „Bezieht sich das Bekenntnis des Apostels auf den irdischen oder auf den erhöhten Christus? Die erste Annahme ist die allgemein übliche: αἷμα ist das physische, einmal vergossene Blut Christi. Aber die zweite Annahme verdient jedenfalls eine ernsthafte Prüfung. Paulus spricht 24 von der ἀπολύτρωσις ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, was sich wahrscheinlicher auf den erhöhten als auf den irdischen Christus bezieht, und er gebraucht 1. Kor. 10, 16 Blut Christi sicher in einem Sinn, der nicht physisch, sondern nach Joh. 6, 53—56 etwa „pneumatisch" zu nennen ist; danach könnte ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι bedeuten: in der Blutsgemeinschaft mit dem erhöhten, pneumatisch-lebendigen Herrn, was auch Röm. 5, 9 und Eph. 2, 13 einen guten Sinn gibt. Unter der Blutsgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn versteht Paulus dasselbe, was er Gal. 2, 20 Χριστῷ συνεσταύρωμαι nennt". Diese Exegese wird ohne Frage dem ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι weit besser gerecht als die folgende Erklärung dieses Ausdrucks durch B. Weiß[3]): „in seinem Blute, d. h. so, daß derselbe im Tode sein Blut vergießen mußte, in welchem die Kraft und Wirkung jenes Sühnmittels objektiv beruhen sollte". Dennoch wird das in seinem Grundgedanken völlig richtige Verständnis Deißmanns in der Fassung, die er ihm gegeben, sich schwerlich aufrechterhalten lassen. Danach bezöge sich nämlich das Bekenntnis des Paulus nicht auf den irdischen

1) Der Spürsinn des Exegeten hat unwillkürlich die Tendenz, die Linien so scharf als möglich auszuziehen, auch da, wo der naivere Briefschreiber vielleicht gar nicht daran gedacht hatte. Die zarte Grenze zwischen feinfühligem Erschließen des Zusammenhangs im Sinne des Autors und konsequenzmacherischer Eintragung richtig zu bestimmen, ist freilich letztlich Sache des stilistischen Taktgefühls, das gerade in Grenzfällen leicht schwankt.

2) A. a. O. S. 211. 3) Br. a. d. Römer 9. Aufl. S. 167.

Christus. Nun ist aber durch das *προέθετο* in dem Satz: *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον κ. τ. λ.*, der Blick so deutlich als möglich auf die öffentliche Szene der Kreuzigung gelenkt. Diese Schwierigkeit ist mit einem Schlage beseitigt, wenn man die von Deißmann infolge seiner Antithese gegen die gewöhnliche Auffassung geprägte Fragestellung: irdischer oder erhöhter Christus? bezw. physisches oder pneumatisches Blut? fallen läßt, mit anderen Worten, wenn man auch hier mit der von uns oben näher charakterisierten Elastizität des Sprachgebrauchs „Blut Christi" rechnet. Dann hätten wir an dieser Stelle wieder einen solchen Fall, in dem die Betrachtung hinüberglitte aus dem Anschauen des blutigen Kreuzesbildes in das Eingehülltwerden von dem Blute des Gekreuzigten, d. h. in die mystische Gemeinschaft mit seinem Tode. Das *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* wäre dann an *ἱλαστήριον* lose angeschlossen und das dazwischenstehende *διὰ πίστεως* würde ausdrücken, daß die Blutsgemeinschaft mit dem von Gott öffentlich als Sühner hingestellten Christus Jesus, der als solcher mit dem Erhöhten identisch ist, durch den Glauben vermittelt wird.[1]) Eine Anspielung auf das Opfer läge dann insofern vor, als die Aufmerksamkeit zunächst sozusagen an dem historischen Ereignis als solchem haftet, das durch das *ἱλαστήριον* (auch abgesehen von der möglichen Übersetzung Versöhnungs- oder Sühnungsopfer) in Verbindung mit dem *αἷμα* für einen antiken Menschen ohne Frage die lebendige Anschauung des Opfervorgangs in die Erinnerung rief. Dabei ist das am Kreuz geflossene Blut und das Blut des Erhöhten so wenig voneinander zu isolieren als der *ἐσταυρωμένος* und der *ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν*.

Eine wichtige Bestätigung dieser Auffassung von Röm. 3, 25 bietet der analoge Gebrauch des Terminus „Blut Christi" Röm. 5, 9: *πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*. Es handelt sich hier um einen Fall der von Paulus häufig benutzten Schlußfolgerung a majori ad minus. „Hat der Geist uns dessen gewiß gemacht, daß Gott uns im Tode Christi seine Liebe erwiesen hat, als wir noch Sünder waren, also seinen Zorn verdienten, so ist es um vieles gewisser, daß er jetzt, wo wir — und nun fährt B. Weiß[2]) fort — gerechtfertigt sind auf Grund des Blutes Christi, das unsere Sünden gesühnt und unsere Rechtfertigung ermöglicht hat, uns seine Liebe erweisen wird." Die hier gegebene Auslegung des *δικαιωθέντες νῦν*

1) Wir hätten demnach auch hier wie 1. Kor. 11, 25 ein unlösliches „Ineinander des Objektiven und des Subjektiven" zu konstatieren. Vergl. dazu die treffenden Bemerkungen von E. F. K. Müller, Beobachtungen zum neutestamentlichen Sühneglauben (Theol. Stud. zu Zahns 70. Geburtstag S. 248 f.), wonach man zum richtigen Verständnis dieser Gedanken „die in der Dogmatik herkömmliche scharfe Scheidung zwischen Heilsbeschaffung und Heilsaneignung sich gänzlich aus dem Sinn schlagen muß."

2) Br. a. d. Römer 9. Aufl. S. 228.

ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι befriedigt so wenig wie bei Röm. 3, 25.[1]) Wieder entspricht die Erklärung des *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* als „in der Blutsgemeinschaft mit ihm" dem Wortlaut am besten.[2]) Daß diese Behauptung kein bloßer Ausfluß eines exegetischen Vorurteils ist, zeigen folgende Parallelen, wo *ἐν* in Verbindung mit *δικαιοῦσθαι* bezw. *δικαιοσύνη θεοῦ* gebraucht wird, Gal. 2, 17: *ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ*, 3, 11 *ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται*, 5, 4 *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε*, 1. Kor. 6, 11: *ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, 1. Tim. 3, 16: *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*, 2. Kor. 5, 21: *ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*. Dazu kommt die Fortsetzung Röm. 5, 10, die „den vorigen Schluß durch einen ganz analogen begründet" (B. Weiß): *εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*. Hier stehen die *καταλλαγέντες* deutlich in der Lebensgemeinschaft mit Christus, die ihnen das *σωθήσεσθαι* garantiert. Es sind aber, wie sich aus der Analogie der beiden Argumentationsreihen ergibt, dieselben Personen in demselben Stadium gemeint, die v. 9 als *δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* gekennzeichnet werden. Es handelt sich als beidemale um den Zusammenschluß mit dem erhöhten Christus, nur daß v. 10 sein Leben in einen (freilich mehr dialektischen als sachlichen) Gegensatz zu seinem Tode gesetzt wird, während das gegenwärtige Freigesprochensein der *ἡμεῖς* in der Blutsgemeinschaft mit ihm umgekehrt die Identität des Lebendigen mit dem Gekreuzigten betont. Im Hintergrund steht auch hier die Reminiszenz ans Opfer, aber in dem Ausdruck „Blut" überwiegt deutlich der Allgemeineindruck des lebendigen Gekreuzigten, sofern die Gemeinschaft mit ihm vor dem kommenden Zornretten wird.

Vortrefflich fügt sich in diese Auffassung weiter Eph. 2, 13. Dort wird zu früheren Heiden gesagt: *νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἵ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ*. Hier liegt doch nichts näher, als das *ἐν τῷ αἵματι τοῦ*

1) Nach Zahn, Römerbrief, Leipzig 1910 S. 257 Anm. 22 dagegen gehört das Blut „nicht schlechtweg der Vergangenheit an, sondern existiert fort in dem Auferstandenen" — eine sehr bemerkenswerte Formulierung.

2) Wie der Verfasser nachträglich bemerkt, ist eine ähnliche Exegese der Stellen Röm. 3, 25; 5, 9; Eph. 2,13 schon durch Schettler, Die Paulinische Formel ‚durch Christus' S. 5 Anm. vertreten worden. Es heißt dort: „Es ist gänzlich verkehrt, daß *ἐν* hier gleich ‚vermöge' oder ‚durch' zu nehmen und von Wirkungen des Todes Christi zu sprechen. Vielmehr sind die zitierten Wendungen nach Analogie der Formel in Christus zu verstehen. Paulus denkt dabei an die durch das heilige Abendmahl stets erneuerte Blutsgemeinschaft mit dem erhöhten Christus (cf. Joh. 6)." Abgesehen von der hier überflüssigen Bezugnahme auf das Abendmahl, ist an dieser Auslegung die Auseinanderreißung des gekreuzigten und pneumatischen Christus verfehlt. Vergl. die oben gegen denselben Mangel der Exegese Deißmanns gerichteten Bemerkungen, deren starken Einfluß die Schettlersche Untersuchung übrigens keineswegs verleugnet.

Χριστοῦ als Wiederaufnahme und Näherbestimmung des *ἐν Χριστῷ* zu fassen. Durch das *μακράν* und das *ἐγγύς* wird einem die, ob nun wörtlich oder bildlich gemeinte, lokale Auffassung des *ἐν* förmlich aufgedrängt. Haupt freilich[1]) bemerkt zu *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χρ.*: „Das ist nicht Wiederaufnahme, nicht einmal nähere Bestimmung des vorigen *ἐν Χρ. Ἰ.;* denn letzteres besagte, was sie vermöge ihres gegenwärtigen Verhältnisses zu Christo sind, läßt sich also umschreiben ‚als Christen', ersteres besagt, durch welches Tun Christus dieses gegenwärtige Verhältnis möglich gemacht hat." Die hier vollzogene Scheidung läßt sich aber gegenüber dem Wortlaut der folgenden Verse nicht halten. Gewiß umschreibt das *νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* die gegenwärtige Gemeinschaft der Angeredeten mit Christus, aber das *ἐγενήθητε* beschreibt eben den Anfang desselben Zustandes, und zwar so, daß die Synthese des „Objektiven" und „Subjektiven" darin noch anschaulich zum Ausdruck kommt. Den Beweis liefern die folgenden begründenden Ausführungen, in denen sich dieser Zusammenschluß langsam löst. Man kann ordentlich beobachten, wie bei der Beschreibung des geschichtlichen Tuns Christi, der durch das Kreuz Frieden und Einheit hergestellt hat zwischen Juden und Heiden, die beiden zu einigenden Parteien zunächst noch sozusagen mit dabei beteiligt sind, wenn auch passiv (in den Versen 14—16), bis im 17. Verse Christus auf der einen Seite steht und sie auf der anderen, die Distanz also hergestellt ist. Zu beachten sind besonders die dem *ἐν τῷ αἵματι* analogen Formulierungen in den Versen 14—16: *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. ἐν αὐτῷ . . . . ἐν ἑνὶ σώματι* (!) . . . . . *ἐν αὐτῷ*[2]), dazu auch das *ἐν ἑνὶ πνεύματι* v. 18, das sich freilich zunächst nur auf die *ἀμφότεροι* bezieht, bei dem es sich aber eben doch um das *πνεῦμα Χριστοῦ* handelt. Das alles spricht gegen die These Haupts[3]) das Blut Christi sei hier einfach als das Mittel gedacht, durch welches die Teilnahme an den Gütern des Gottesreiches ermöglicht ist. Auch das *αὐτός,* das sich unmittelbar an das *ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ* anschließt, ist bezeichnend dafür, daß hier noch nicht der bestimmte historische Akt des Kreuzestodes, sondern der dadurch geschaffene Charakter der Person im Vordergrund der Empfindung steht. So ist auch das Blut hier zunächst der anschauliche Ausdruck für das mit dem Worte *εἰρήνη* umschriebene Sein des erhöhten Christus, das er eben als der Gekreuzigte besitzt. Erst im Licht der folgenden Sätze bekommt diese allgemeine Bedeutung konkretere Färbung und im selben Maße tritt die Erinnerung ans Opfer hervor.

1) Meyer-Haupt, Epheserbrief, 7. Aufl. S. 78.

2) Vergl. übrigens zu dieser Häufung des *ἐν* die Bemerkung Deißmanns, Die neutestamentliche Formel usw. S. 126.

3) A. a. O. S. 78.

Etwas anders liegt die Sache Eph. 1, 7: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ.* Zwar ist durch das *ἐν ᾧ* der *ἠγαπημένος* als der bezeichnet, im Zusammenschluß mit dem (eigentlich als der Ort, in dem) die Christen die *ἀπολύτρωσις* besitzen. Aber der Ausdruck *αἷμα* dient hier nicht dazu, diese Gemeinschaft mit Christus als eine Gemeinschaft mit seinem Blute zu kennzeichnen, sondern er gibt das Mittel der Loskaufung[1]) an. Ob in dem Ausdruck bei dieser Verwendung in einem ganz anderen, wenn auch naheliegenden Bildzusammenhang von dem antiken Menschen noch irgendwie eine Anspielung ans Opferblut empfunden wurde, ist schwer zu sagen.[2]) Sicher ist das der Fall Kol. 1, 20: *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ,* wo der Ausdruck *αἷμα* durch die Beifügung *τοῦ σταυροῦ* seine ganz konkrete Farbe bekommt und direkt dazu herausfordert, die Parallele mit dem Opferblut zu ziehen. Vielleicht darf man als Symptom dieser Assoziation den mit Opferanklängen erfüllten Schluß des 22. Verses anführen: *παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ,* wenn sich diese Aussagen ja auch auf die Leser beziehen.

Damit haben wir die Besprechung der Blutstellen bei Paulus beendet. Wenn Cremer[3]) das Resultat seiner Untersuchung des gesamten neutestamentlichen Sprachgebrauchs in dieser Beziehung dahin formuliert, daß es sich „um das zu bestimmtem Zwecke, nämlich zur Sühne hingegebene Leben“ handle, und *αἷμα* „den neutest. Schriftstellern gemeinsame Bezeichnung für das vollzogene dargebrachte Opfer“ sei, so ist damit die eine Seite des von uns auch bei Paulus konstatierten Sprachgebrauchs zutreffend charakterisiert. Daneben aber darf die andere Seite des Sprachgebrauchs, nämlich die Bedeutungserweiterung und -erweichung des Ausdrucks, infolge deren er zur plastischen Bezeichnung des Erhöhten dient, insofern derselbe *ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν* (Röm. 5, 6), nicht übersehen werden. So plastisch der Ausdruck auch in dieser allgemeineren Fassung bleibt, so tritt doch die anschauliche Vorstellung des fließenden Blutes zurück und damit die Erinnerung an das Opferblut in den Hintergrund, wenn sie auch vielleicht nie ganz ausgelöscht wurde. Aber auch in den Stellen, wo sie lebendig gegenwärtig war, ist mit ihr nach unseren Feststellungen über die Opferanschauung des Spätjudentums keineswegs der Stellvertretungsgedanke verbunden, sondern nur die ganz allgemeine Vorstellung der sühnenden Wirkung.

In den bisher besprochenen Paulusworten über das „Blut Christi“ handelte es sich immer um mehr oder weniger deutliche Anspielungen oder Anklänge an das kultische Opfer, in welchem das Blut

1) Diese Fassung ist der abgeblaßten: Erlösung, Befreiung doch wohl vorzuziehen.

2) Dasselbe gilt von Acta 20, 28, wo das Blut auch als Kaufpreis erscheint und auffallenderweise Gott das Subjekt der Aussage ist. 3) Wörterbuch 9. Aufl. S. 90.

ebenfalls eine besondere Stelle hatte. Eine direkte, absichtliche Vergleichung lag an keiner dieser Stellen vor, abgesehen etwa von Röm. 3, 25, besonders wenn man das ἱλαστήριον mit Versöhnungs- oder Sühnungsopfer übersetzt. Außer dieser gibt es überhaupt nur zwei andere Stellen bei Paulus, die den Tod des Christus ausdrücklich mit dem Opfer vergleichen, von denen die zweite für die, welche den Epheserbrief für nachpaulinisch halten, nicht einmal in Betracht kommt.

Die erste ist 1. Kor. 5, 7. Der Zusammenhang ist dort folgender: Paulus gebraucht den Korinthern gegenüber in der Angelegenheit des Blutschänders, um ihnen den schweren Ernst der Situation eindrücklich zu machen, das Bild vom Sauerteig, von dem ein weniges den ganzen Teig sauer macht, und knüpft daran eine energische Aufforderung zur Ausscheidung aller Residuen der heidnischen Vergangenheit, indem er, im Bilde bleibend, fortfährt: ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι. „παλαιάν" paßt zum Bilde, da ‚Sauerteig' alter Teig vom Tage vorher ist, der sauer geworden ist, und zur Anwendung, insofern die Laster noch Überbleibsel der ‚alten' heidnischen Zeit sind. Es liegt aber zugleich eine Anspielung auf Ex. 12, 19; 13, 7 vor: „in der Passahzeit darf kein Sauerteig im Lande sein".[1]) Im Gedanken daran werden dann die Christen als die bezeichnet, die ja wirklich die „Ungesäuerten" sind. Die hier hereinspielende antitypische Gegenüberstellung des israelitischen und des christlichen Passah wird nun in der erläuternden Fortsetzung: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός ausdrücklich vollzogen, insofern Christus hier direkt das (als Opfer) geschlachtete Passah(lamm) der Christen genannt wird. Dann biegt der Gedankenlauf zur Ermahnung zurück, deren Formulierung das Bild vom Sauerteig, verknüpft mit dem der Festfeier, wieder aufnimmt v. 8. Wenn es auch nicht angeht, in diesen Worten einen unmittelbaren Hinweis auf das bevorstehende Osterfest zu finden, so besteht doch die Möglichkeit — und die Vermutung hat etwas Anziehendes —, daß die hier von Paulus gebrauchte Vergleichung sich ihm im Blick auf das nahe Passah in diese prägnante Form goß. Jedenfalls hatte er in diesem Zusammenhange schlechterdings nicht die Absicht, eine dogmatische Lehre über den Opfertod Christi in seinem Verhältnis zum jüdischen Passah aufzustellen, sondern die hier vorliegende Kontrastierung des gekreuzigten Christus und des geschlachteten Passahlammes hat nach dem Komtext lediglich den Zweck, die vorangehende Aufforderung durch diesen erläuternden Zusatz, der das tiefste christliche Motiv anrührt, wirksam zu unterstützen. Eben deswegen ist die Vergleichung allerdings durchaus ernsthaft gemeint. Aber man muß sich hüten, sie aus

1) Lietzmann, Handbuch, 3. Bd. S. 100.

dieser konkreten Abzweckung herauszulösen und in ihre Einzelbeziehungen auszudeuten. Als tertium comparationis ist wahrscheinlich die *σωτηρία ἀπὸ τῆς ὀργῆς* gedacht. Aber nicht einmal bei diesem Gedanken wird verweilt, er bildet nur den halb erleuchteten Hintergrund der aufblitzenden Parallele.

In einem paränetischen Zusammenhang erfolgt auch Eph. 5, 2 die Opferaussage. Zur Motivierung der Mahnung *περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ* wird fortgefahren: *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*.[1]) Hier dient die Behauptung der Selbsthingabe Christi im Interesse der Seinen als Darbringung und Opfer Gott zum Wohlgeruch zur näheren Bestimmung der These *Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς*. Haupt bemerkt hierzu[2]): „Da das Selbstopfer Christi hier nur als Beweis seiner Liebe zu den Brüdern in Betracht kommt, so kann schon deshalb der Zusatz *προσφορὰν καὶ θυσίαν* nicht die sühnende Qualität seines Todes bezeichnen wollen. Denn nach dieser Seite ist ja seine Tat einzigartig, und eine Nachahmung derselben ausgeschlossen". Auch der allgemeine Ausdruck *προσφορά*, der jede Darbringung bezeichnet und in Verbindung mit *θυσία* (vgl. Ps. 40, 7 Hebr. 10, 5) offenbar nur den Opferbegriff in seiner ganzen Weite umspannen soll, scheint ihm dagegen zu sprechen. Eben deshalb verbindet er den Zusatz *τῷ θεῷ* mit dem Folgenden. Das Ganze bekäme dann folgenden Sinn: „Wandelt in Liebe, demgemäß, daß auch Chr. das getan hat, indem er seine ganze Person (*ἑαυτόν*) uns zu gut so dargab, daß er ein Opfer ward, welches — denn es wird an das Brandopfer zu denken sein — ganz und gar verzehrt wird, und welcher so Gott ein Gegenstand des höchstens Wohlgefallens wurde, wie im A. T. der vom Opfer aufsteigende Duft Gotte wohlgefällig war. So sollt auch ihr eure gesamte Persönlichkeit in den Dienst der Liebe stellen, daß dieselbe die Art eines Opfers hat, welches im Dienst der Brüder verzehrt wird, und damit werdet auch ihr Gott eine *ὀσμὴ εὐωδίας* werden."[3]) Abgesehen von den leichten Modernisierungen im Ausdruck, die bei einer Paraphrase fast unvermeidlich sind, und der etwas über den Wortlaut der Stelle hinausgehenden unmittelbaren Übertragung des Opfervergleichs auf die Liebesübungen der Leser, trifft diese Auslegung den Kern des Gedankens durchaus. Mag auch die Erinnerung an die Sündensühne die auf den Tod Christi bezogenen Opferausdrücke leise umspielen (vergl. bes. das *ὑπὲρ ἡμῶν*) — was Haupt in diesem Falle ganz leugnet —, so geht doch die Tendenz dieser Opferaus-

1) Vergl. auch 2. Kor. 2, 14 *τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ*, wozu Bousset, Die Schriften des N. T. 2. Bd. S. 153 an die Sitte erinnert, beim Triumphzug überall auf den Straßen und Plätzen Weihrauchopfer zu Ehren des Gottes aufsteigen zu lassen.

2) Meyer-Haupt, Eph. Br., 7. Aufl. S. 197. 3) A. a. O. S. 198.

sage deutlich nicht auf die Sühnewirkung, sondern auf den erschöpfenden Erweis der Liebe in der Selbsthingabe für die Seinen, auf dem das Wohlgefallen Gottes ruht. Vor allem, um diesen letzten Gedanken kräftig heraustreten zu lassen, ist der Opfervergleich hier angezogen worden.

Sehr mit Unrecht haben endlich manche Exegeten in dem *περὶ ἁμαρτίας* Röm. 8, 3 die Sündensühne als Zweck der Sendung Christi ausgedrückt gefunden und bei dieser Fassung entweder *θυσίαν* ergänzt oder es geradezu für Sündopfer genommen. Letzteres ist durch die Bedeutung des Wortes *ἁμαρτία* unmittelbar vorher und nachher, mit dem sein Sinn in der Zusammenstellung *καὶ περὶ ἁμαρτίας* aus Gründen des Gedankenzusammenhangs übereinstimmen muß, ausgeschlossen. Aber die Beziehung des Ausdrucks auf die Sühne ist auch deswegen von vornherein unmöglich, weil es sich „im ganzen Zusammenhange nur um Aufhebung der Sündenmacht handelt".[1])

Es sind also in der Tat nur zwei Stellen in den Briefen des Paulus, an denen der Vergleich des Todes Christi mit dem alttestamentlichen Opfer ausdrücklich vollzogen ist. Einmal wird der gekreuzigte Christus mit dem geschlachteten Passah(lamm) verglichen, das andere Mal wird seine liebevolle Selbsthingabe für die Seinen ganz allgemein als Gott wohlgefällige Opfergabe bezeichnet, wobei der Ausdruck *ὀσμὴ εὐωδίας* nach dem Sprachgebrauch der LXX auf das Brandopfer deutet, aber ohne daß diese spezielle Beziehung irgendwie hervorgehoben wäre. Es handelt sich eben gar nicht um ausgeführte Allegorien, sondern um gelegentliche Vergleichungen. Dabei ist an diesen Stellen so wenig wie an den Blutstellen der Stellvertretungsgedanke irgendwie ausgedrückt. Und daß er hier so wenig wie dort als selbstverständlich vorauszusetzen ist, hat unsere Untersuchung der spätjüdischen Opferanschauung deutlich gezeigt.[2])

Aus diesen Feststellungen über die Opferaussagen des Paulus, soweit sie sich auf den Tod Christi beziehen, ergibt sich, daß es verfehlt ist, den Opfergedanken in den Mittelpunkt der paulinischen Frömmigkeit oder „Theologie" zu rücken, wie das besonders von Ritschl[3]) und Holtzmann[4]) geschehen ist. Wenn Ritschl z. B. die Behauptung aufstellt: „Für Paulus bildet *ἀπολύτρωσις* offenbar den technischen Gesamttitel der Sündopfer-

1) B. Weiß, Br. a. d. Römer, 9. Aufl. S. 335.

2) Damit soll natürlich nicht behauptet werden, Paulus wende den Stellvertretungsgedanken überhaupt nicht auf den Tod Christi an, sondern es soll nur scharf betont werden, daß mit der Anwendung des Opfergedankens auf den Tod Christi der Stellvertretungsgedanke noch nicht mitgesetzt ist.

3) Rechtfertigung und Versöhnung 1. Aufl. S. 215—231.

4) Neutest. Theologie Bd. 2 S. 102—104.

wirkung in Anwendung auf Christus",[1]) so ist hier das Paulus sehr geläufige Bild der Loskaufung[2]) ohne Grund mit dem Opferbild identifiziert. So gewiß nun Konfundierungen beider Bildreihen vorliegen,[3]) wenn auch überwiegend außerhalb der Paulusbriefe, so gibt das doch kein Recht, überall da, wo von *ἀπολύτρωσις, ἀγοράζειν, ἐξαγοράζειν* die Rede ist, die Beziehung auf die Opfervorstellung ohne weiteres vorauszusetzen. Noch merkwürdiger berührt es, wenn Ritschl sogar in dem Ausdruck *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* Kol. 2, 11 einen Hinweis auf das Opfer findet. „Man muß sich nämlich erinnern, daß die Beschneidung eine Art Opfer ist." (!)[4]) Derartige Mißverständnisse beruhen auf einer völligen Verkennung des ganzen Charakters der betreffenden Paulusworte, die entweder nur Anspielungen auf das Opferblut oder ganz gelegentliche Vergleichungen des Todes Christi mit dem Opfervorgang enthalten, also jedenfalls nicht in ein „System" gezwängt werden dürfen. Dasselbe gilt von der „Opfertheorie", die Holtzmann[5]) dem Paulus imputiert. Derartige Konstruktionen hängen aufs engste zusammen mit dem früher allgemein verbreiteten, neuerdings stark im Verschwinden begriffenen Vorurteile, demzufolge Paulus der erste theologische Systematiker gewesen wäre.[6]) Daß die Opferanschauung eine zentrale Stelle in der Gedankenbildung des Paulus gehabt hätte, ist auch, abgesehen von der auffallenden Spärlichkeit direkter Vergleichungen, deswegen unwahrscheinlich, weil die Opfersühne allem Anschein nach auch in der vorchristlichen Gedankenwelt des Paulus[7]) keine besondere Bedeutung gehabt hat. Selbstverständlich hat er als Jude die vorgeschriebenen Opfer gebracht und für den gesetzlichen Kultus geeifert, scheut er sich doch noch als Apostel Jesu Christi nach dem Bericht der Apostelgeschichte nicht, bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem zur Beruhigung der *ζηλωταὶ τοῦ νόμου* unter den dortigen Judenchristen sich mit vier Männern, die ein Gelübde hatten, den dafür vorgeschriebenen Reinigungszeremonien zu unterziehen und die dazugehörigen Opfer für sich und die andern auf

1) A. a. O. S. 218.

2) Das Ritschl freilich in den allgemeinen Begriff der messianischen Befreiung umsetzt, ebenso Haupt zu Kol. 1, 14 (Meyer-Weiß 6. Aufl. S. 23). Vergl. dagegen die Bemerkungen von B. Weiß zu Röm. 3, 24 (9. Aufl. S. 164 Anm.). Doch wird man Haupt zugeben müssen, daß an Stellen wie Röm. 8, 23; Eph, 1, 14; 4, 30 das anschauliche Bild, das auch hier zu Grunde liegt, stark abgeblaßt ist.

3) So besonders, wenn das Blut als Kaufpreis bezw. Lösegeld erscheint, z. B. Röm. 3, 24f., wozu die betreffenden Bemerkungen von B. Weiß a. a. O. S. 167f. zu vergleichen sind.

4) A. a. O. S. 227. 5) A. a. O. S. 102.

6) Vergl. dagegen die Ausführungen von Deißmann, Licht vom Osten, S. 278f., die für manchen Geschmack vielleicht etwas zu temperamentvoll gehalten sind, in der Sache aber den Nagel auf den Kopf treffen.

7) „Des Diaspora-Juden, der die Opfer erst spät in Jerusalem gesehen hat." Deißmann.

seine Kosten zu übernehmen (Acta 21, 26; 24, 17). Dennoch hatte das Opfer für den vorchristlichen Paulus lediglich als Bestandteil des Gesetzes, für das er mit ganzer Seele eiferte, Bedeutung. Wenigstens erfahren wir nie etwas davon, daß die Opfersühne als solche, d. h. eben dieser ganz spezielle Weg zur Sündenvergebung ihn innerlich besonders beschäftigt hätte, während wir von seinem Eifern um das Gesetz und dem Leiden unter seiner Last die ergreifendsten Selbstzeugnisse besitzen und ihn zudem auch in seinen Briefen noch in fortgehender Auseinandersetzung begriffen sehen mit diesem tragischen Ideal seiner Vergangenheit. Dieses an sich sehr merkwürdige Fehlen einer besonderen Stellung der Opfersühne im inneren Leben des Juden Paulus wird sofort verständlich, wenn wir uns an das ganz analoge Verhältnis des rabbinischen Spätjudentums überhaupt zur Opfersühne erinnern. Dieser Sachlage entspricht es, daß die gleichnisweise Verwendung des Opfers zur Charakteristik des Todes Christi so verhältnismäßig spärlich ist in den Briefen des Christen Paulus.

Daß es schlechterdings nicht angeht, in derselben den Mittelpunkt seines „theologischen Systems" zu finden, wird auch dadurch bestätigt, daß Paulus seine eigene Lebenshingabe als Apostel Jesu Christi ebenso unbefangen mit Opferbildern beschreibt wie den Tod des Christus.

Wenn er Phil. 2, 17 sagt: *Ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συνχαίρω πᾶσιν ὑμῖν*, so vergleicht er sich damit zunächst in seiner erfolgreichen Arbeit an der Gemeinde mit einem Opferpriester. Als solcher bringt er den Glauben der Philipper als deren Opfer Gott dar. Mit dem Ausdruck *θυσία* ist der Glaube der Philipper als ihre Opfergabe bezeichnet, mit dem Ausdruck *λειτουργία*[1]) wird diese Darbringung als eine durch Paulus vermittelte charakterisiert. Die leichte Inkonzinnität, die durch die Verbindung der beiden Worte mit *καὶ* in das logische Gefüge kommt, ist bei der Prägnanz der ganzen Formulierung jedenfalls begreiflicher, als die Annahme Haupts,[2]) der Glaube werde hier nach „zwei verschiedenen Seiten ins Auge gefaßt: ein-

1) Der in den LXX nur den Priestern und Leviten zugeschrieben wird. Vergl. Trench, Synonyma des Neuen Testamentes, deutsche Übers. S. 174ff., ferner Deißmann, Bibelstudien S. 137f., wo eine ganze Reihe von Papyribelegen notiert sind. Danach wurden *λειτουργέω* und *λειτουργία* im sakralen Sinne in Ägypten häufig gebraucht, namentlich für Dienstleistungen am Serapeum. Für *λειτουργία* in sakralem Sinne vergl. außerdem Dittenberger, Or. gr. inscr. sel. 383, 73. 170. 185 (Inschrift des Antiochus I von Kommagene). Gewiß ist das Merkmal der priesterlichen Leistung kein dem Begriff *λειτουργία* an sich inhärierendes, wie 2. Kor. 2, 12, Phil. 2, 30 zeigen (Haupt), obwohl auch an diesen Stellen (bes. Phil. 2, 30) die kultische Färbung noch durchschimmert. Aber an unserer Stelle wird „durch die unmittelbare Nachbarschaft der Begriff des kultischen, also priesterlichen Tuns fast unabweisbar nahe gelegt," wie Haupt S. 112 mit Recht gegen Zahn betont. 2) 6. Aufl. S. 12.

mal ist er ein Opfer, das dargebracht wird, andererseits ein priesterliches Tun, welches selbst darbringt", mit anderen Worten die Philipper würden „um ihres Glaubens willen einerseits als Opfer andererseits als Priester dargestellt". Ebenso sehr wie diese viel zu ausgeklügelte Lösung des Problems widerstrebt dem Stilgefühl des Verfassers die von Haupt und einer Reihe anderer Exegeten vollzogene Verbindung des *ἐπὶ τῇ θυσίᾳ κ. τ. λ.* mit dem folgenden *χαίρω κ. τ. λ.* Schon die ebenso isoliert stehenden analogen Wendungen *καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συνχαίρετέ μοι* in v. 18 widerraten diese Kombination. Man will durch dieselbe vor allem den fatalen Gedanken umgehen, daß Paulus andernfalls durch den Ausdruck *συνχαίρω πᾶσιν ὑμῖν* eine Freude über seinen Tod als bei den Philippern schon vorhanden vorauszusetzen scheint. Gewiß, wenn man es hier mit einem aus sorgfältiger Erwägung aller logischen Beziehungen der Satzglieder heraus entstandenen Satzgefüge zu tun hätte, würde dieses Argument verfangen. Nun es sich aber um einen Ausdruck hochgespanntester Märtyrerfreudigkeit handelt, der mit elementarer Innigkeit aus der Seele des Apostels hervorbricht, werden wir uns über eine solche cum grano salis leicht zu paralysierende[1]) Unstimmigkeit in der Formulierung nicht weiter wundern. Zu der zuweilen etwas unbeholfenen[2]) Plastik, über die Paulus in solchen Momenten verfügt, paßt dann auch das *σπένδομαι* vorzüglich: „Gesetzt, daß ich auch (= sogar)[3]) als Trankopfer ausgegossen werde über (bei Gelegenheit)[4]) dem Opfer und der priesterlichen Darbringung eures Glaubens, so freue ich mich trotzdem . . ." Daß Paulus hier für seinen Tod das Trankopfer, das eben gar keine besondere Rolle spielt (für jüdische Anschauung), sondern nur ganz nebenbei als unwesentliche Zugabe zu dem Hauptopfer in Betracht kommt, als Bild benutzt, ist ein außerordentlich feiner Zug. Er spiegelt die tiefe Selbstlosigkeit seiner Hingabe und hält so dem hohen apostolischen Selbstbewußtsein, das hier gleichzeilig zum Ausdruck kommt, aufs glücklichste die Wage. Unmittelbar in diesen Zusammenhang gehören die in ihrer Knappheit so erschütternden Worte 2. Tim. 4, 6: *Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν,* ohne Zweifel echtes paulinisches Gut.

---

1) Indem man eben trotz des mißverständlichen Ausdrucks das *συνχαίρειν* auf den Glaubensstand der Angeredeten bezieht, der ja auch das eigentliche Motiv der Freude des Paulus ist, da er sich nicht über sein Sterben als solches freut, sondern über sein Daraufgehen bei einer erfolgreichen Arbeit an der Gemeinde.

2) Deißmann erblickt darin wohl mit Recht einen „volkstümlichen" Zug.

3) Vergl. für diese Übersetzung des *εἰ καί* Ewald z. St. S. 135 f. Anm. 1.

4) Diese Fassung des *ἐπί* für die sich auch die Parallele aus Arrian, de exped. Alex. 6, 19, 2: *καὶ σπείσας ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τὴν φιάλην — ἐνέβαλλεν εἰς τὸν πόντον* (Ewald S. 131) anführen läßt, entspricht dem bildhaften Charakter der ganzen Aussage weit besser als *ἐπί* im Sinne der Hinzufügung.

Ohne spezielle Beziehung auf seinen Tod verwendet Paulus das Opferbild zur Charakteristik seiner Tätigkeit als Apostel der Heiden Röm. 15, 16: *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Wie schon Phil. 2,17 charakterisiert sich Paulus auch hier als Priester. Sein Opferdienst gilt Christus und bezieht sich auf die Heiden. „Seine Tätigkeit als *λειτουργός* bezeichnet näher das sacrifizielle *ἱερουργεῖν,* priesterlich waltend des Evangeliums Gottes.“ [1]) Diese Exegese des schwierigen Ausdrucks, die das Evangelium als das Mittel faßt, mit dessen Hilfe Paulus seinen priesterlichen Dienst ausrichtet, insofern durch die Verkündigung desselben die hier gemeinte (bildliche) Opferung zustande kommt, ist den übrigen entschieden vorzuziehen, weil sie sich am besten in den Zusammenhang der Aussage fügt. Dagegen kann man fragen, ob Weiß auch darin Recht hat, daß er in der Wendung *προσφορὰ τῶν ἐθνῶν* den Genetiv als Genetiv. object. faßt und infolgedessen erklärt: „Die Bekehrten und durch den Geist zu Gottes Eigentum Geweihten sind das Opfer, welches Paulus als Priester Jesu Christi Gotte dargebracht hat.“ Die Parallele Hebr. 10, 10, die er verglichen haben will, scheint ja zunächst dafür zu sprechen. Aber das *σῶμα* ist dort nur dem vorher zitierten Psalmwort zu Liebe wiederholt, und das Subjekt der *προσφορά* ist eben doch derselbe Jesus Christus, dessen *σῶμα* geopfert wird. Diese eigentümliche Sachlage nimmt der Analogie den besten Teil ihrer Beweiskraft. Wäre es nicht doch möglich, daß die *ἔθνη* hier als die Opfernden gedacht seien und Paulus eben als der Opferpriester, der dies Opfer vor Gott bringt? Auch die Fortsetzung würde gut zu dieser Auslegung passen. Das Entscheidende bei dieser Opferdarbringung ist nämlich für Paulus an dieser Stelle ohne Frage, daß Gott sie gern annimmt (*εὐπρόσδεκτος*) und das tut er, wenn sie *ἡγιασμένα ἐν πνεύματι ἁγίῳ* ist. Der Herstellung eben dieser für die stattfindende Opferdarbringung unbedingt erforderlichen Beschaffenheit der Heiden dient die priesterliche Tätigkeit des Paulus als *λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη.*

Während Paulus nach dieser Auslegung von Röm. 15, 16 den Inhalt der *προσφορά,* die die Heiden darbringen, nicht näher bestimmt, bezeichnet er Phil. 4, 18 die ihm von Epaphroditus überbrachte Gabe der Philipper als *ὀσμὴ εὐωδίας, θυσία δεκτή, εὐάρεστος τῷ θεῷ,* indem er dadurch in wahrhaft vornehmer Weise den peinlichen Charakter einer Unterstützung von ihr abstreift und ihr zugleich durch diese direkte Beziehung auf Gott den echtesten Adel verleiht. Durch eine Fülle synonymer Wendungen wird auch hier die Gottwohlgefälligkeit des Opfers als das Entscheidende hervorgehoben.

1) B. Weiß z. St. 9. Aufl. S. 580.

Als tertium comparationis tritt hier besonders deutlich der Gesichtspunkt der Gabe heraus. Wieder ist die Vergleichung wohl vom Brandopfer aus gebildet, obwohl diese spezielle Beziehung höchstens durch das *ὀσμὴ εὐωδίας* angedeutet ist.[1])

Dasselbe gilt auch von Röm. 12, 1, wo Paulus ebenso wie in der zuletzt besprochenen Stelle das Opferbild nicht zur Charakteristik seines eigenen Handelns, sondern zur Illustration einer Tat bezw. einer Aufgabe der Angeredeten benutzt. Er setzt hier den bewegenden Gesamteindruck der gewaltigen Kapitel 9—11 in ein einziges durchschlagendes Motiv für die Leser um, indem er aus ihm die einschneidende Aufforderung formt: *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.* Daß die *σώματα* hier als die Opferstücke erscheinen, ist freilich nicht nur durch das Opferbild veranlaßt, sondern es sind[2]) die wirklichen Leiber der Angeredeten in ihrer 6, 19 ff. gekennzeichneten Bedeutung gemeint. Aber allerdings trifft Sache und Bild hier so glücklich zusammen, daß es wohl nicht zu viel vermutet ist, wenn man das Wort *σῶμα* als bei der Entstehung der ganzen Vergleichung stark mitbeteiligt anspricht. Dagegen bezieht sich die nähere Bestimmung *ζῶσαν* gar nicht direkt auf den rituellen Opferdienst, insofern den toten Opfertieren die lebendigen Menschen gegenübergestellt würden, was einen ganz schiefen Gegensatz gäbe. Wohl aber liegt in der Charakteristik der hier gemeinten *θυσία* als einer *ζῶσα* implicite eine Kritik, der rituellen *θυσία,* als einer, die nicht wirklich lebendig ist im Sinne der *ζωὴ αἰώνιος.* Wieder wird die Gottwohlgefälligkeit dieses Opfers stark betont. Denn das *τῷ θεῷ* ist in jedem Falle, ob man es vor oder hinter *εὐάρεστον* stellt, mit letzterem zu verbinden.[3]) Was endlich die letzte, die Bildrede zusammenfassende und abschließende Wendung *τὴν λογικὴν λατρείαν* anbetrifft, so ist hier die gegensätzliche Beziehung zum rituellen Opferdienst ja unverkennbar, auch wenn sie nicht durch eine Reihe schlagender Parallelen bestätigt würde.[4])

---

1) „Das aber als häufige LXX-Formel auch fest gewesen sein kann." Deißmann.

2) Wie B. Weiß (z. St. 9. Auf. S. 509) mit Recht hervorhebt.

3) Wenn B. Weiß S. 510 Anm. gegen diese Verbindung für den Fall der Voranstellung des *τῷ θεῷ* einwendet, das *εὐάρεστον* würde bei dieser Stellung einen Nachdruck erhalten, „der bei seiner völligen Selbstverständlichkeit ganz unmotiviert wäre," so verkennt er eben das Gewicht dieser Bestimmung für Paulus, das wir an den verschiedensten Stellen konstatierten.

4) Vergl. die Belegstellen bei Lietzmann, Handbuch 3. Bd. S. 61. Besonders interessant ist die dort mitgeteilte Bezeichnung *λογικὴ λατρεία* im Gegensatz zum kultischen Opfer, die sich in der ägyptisch-hellenistischen Mystik der hermetischen Schriften (I. § 31 u. XIII (XIV) §§ 17—19) findet (vergl. auch *ὀσμὴν εὐωδίας λογικήν* Testament Levi III vom himmlischen Opferdienst der Engel oben S. 79 f.). An demselben Orte sind bei Lietzmann weiter die Stellen aufgeführt, die das *παριστάναι*

Damit wäre unsere Untersuchung auch der Opferstellen bei Paulus, die sich nicht auf den Tod des Christus beziehen, zum Abschluß gekommen. Anhangsweise notieren wir noch einige Wendungen, deren kultische Färbung offenkundig ist, ohne daß eine direkte Vergleichung vorläge. Dahin gehören Formulierungen wie Phil. 2, 15: *ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα,* 3, 3: *ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες,* ferner der bildliche Gebrauch von *ἀπαρχή* Röm, 8, 23, 11, 26; 16, 5; 1. Kor. 15,20; 16,15; 2. Thess. 2, 13. In den weiteren Zusammenhang dieses Gedankenkreises fällt auch die Bezeichnung der Christen bezw. ihres *σῶμα* als *ναός* des lebendigen Gottes oder des innewohnenden heiligen Geistes 2. Kor. 6, 16; 1. Kor. 6, 19.

Diese letzte Vergleichung führt uns hinüber zu den Opferaussagen des ersten Petrusbriefes, die, wie die Anschauung dieser Schrift überhaupt, unter der starken Einwirkung der Paulusbriefe stehen, wenn die Gedanken und Bilder auch durchweg eigenartig modifiziert erscheinen. Beides, Abhängigkeit und originelle Weiterbildung, läßt sich auch in der Verwendung des Opferbildes beobachten. Kap. 2, 5 werden die Leser aufgefordert: *καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον.* Hier ist zunächst der Vergleich des einzelnen Christen mit einem *ναὸς θεοῦ* umgebildet zu der umfassenden Vorstellung eines „pneumatischen Hauses", das von der Gesamtheit der Angeredeten aufgebaut wird, dadurch, daß die einzelnen sich als lebendige Steine in den Bau einfügen. Mit diesem Bild wird ein naheliegendes anderes vermischt, indem als Ziel dieser Tätigkeit die Konstituierung einer heiligen Priesterschaft hingestellt wird. Von da aus ist dann der Weg zum Opfer nicht mehr weit, wie denn auch richtig fortgefahren wird: *ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* In der Charakteristik der *θυσίαι* als *πνευματικαί* ist ebenso wie vorher in dem Ausdruck *οἶκος πνευματικός* und in der Wendung *λίθοι ζῶντες* die Antithese gegen den Tempeldienst ebenso bestimmt wie unaufdringlich zum Ausdruck gebracht. An Paulus erinnert besonders die Betonung der Gottwohlgefälligkeit der Opfer. Die Beifügung *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* mutet schon halb liturgisch an. Worin die „geistlichen Opfer" bestehen, ist nicht gesagt. Man darf aber nach 1, 15 (*καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀνασ-*

---

als terminus technicus des Opferns belegen, vergl. auch Deißmann, Neue Bibelstudien S. 82, wo die sacrifizielle Bedeutung hinstellen (des Opfers an den Altar) an unserer Stelle gegen B. Weiß verteidigt wird. In der Tat reicht die Beobachtung, daß *παριστάναι* bei den LXX kein irgendwie stehender terminus technicus ist, nicht aus, das Gewicht dieser Analogien aufzuheben. Ebensowenig läßt sich die Meinung dieses Auslegers halten, daß der Leib hier als Dankopfer gemeint sei (S. 510), vielmehr weist gerade der Ausdruck *σῶμα*, soweit überhaupt eine bestimmte Opferart im Gesichtsfeld liegt, deutlich genug auf das Brandopfer.

τροφῆ) vermuten, daß die gesamte Lebensführung von diesem Opferdienst umfaßt gedacht ist.

Wie an dieser Stelle das Opferbild dazu dient, die Aufgabe der vom „Wandel nach väterlicher Weise" losgekauften zu veranschaulichen, so wird diese Loskaufung selber 1, 18 als durch das kostbare Blut Christi als eines Lammes ohne Makel und Flecken geschehen dargestellt: *εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ.*[1] Wir haben hier das klassische Beispiel für die Verschmelzung der beiden Bilder vom Loskauf und vom Opfer, die in echt volkstümlich ausmalender Weise dadurch besonders wirksam gemacht wird, daß das kostbare Blut Christi so vergänglichen Dingen wie Silber und Gold gegenübergestellt wird. Es ist hier, wie auch die Fortsetzung beweist, von dem beim Tode Christi geflossenen Blut die Rede, und durch die Hinzufügung, die Christus als ein Lamm ohne Makel und Flecken, d. h. als ein den gesetzlichen Bestimmungen entsprechendes Opferlamm bezeichnet, wird es deutlich als Opferblut charakterisiert. Dabei speziell an das Passahlamm zu denken, könnte durch den Zusammenhang von v. 13 mit Lev. 12, 11, das Zitat von Lev. 11, 44—45 in v. 16 und das *ἐλυτρώθητε* in v. 18 nahegelegt erscheinen.[2] Es ist in der Tat nicht unwahrscheinlich, daß der Verfasser durch die in diesem Zusammenhang sich fast von selbst einstellende Erinnerung an das Passahlamm auf den Opfervergleich geführt worden ist. Dieser selbst aber enthält keine direkte Bezugnahme auf diesen Spezialfall. Man würde in diesem Falle viel eher den von den LXX Ex. 12 gebrauchten Ausdruck *πρόβατον* statt *ἀμνός* erwarten. Daß שֶׂה „in LXX ebenso durch *ἀμνός* (vergl. Lev. 12, 8 Num. 15, 11 Deut. 14, 4) wie durch *πρόβατον* wiedergegeben ist",[3] entkräftet dieses Argument nicht, da der Verfasser ja eben die LXX zitiert, die das Passahlamm *πρόβατον* und nicht *ἀμνός* nennt. Der Vergleich ist aber auch abgesehen davon viel zu allgemein gehalten, als daß er eine derartige Einzelausdeutung vertrüge. Nicht einmal darin braucht man eine leise durchschimmernde Erinnerung an das Passah zu finden, daß hier nicht von der Sündensühne, sondern von der Befreiung aus dem Bann der väterlichen Traditionen im weitesten Sinne die Rede ist. Diese Befreiung wird ja zunächst gar nicht durch den Opfervergleich, sondern durch das Bild vom Loskauf ausgedrückt, innerhalb dessen erst das Opferblut als der kostbare Kaufpreis erscheint. Dagegen kommt 1, 2 in dem Ausdruck *εἰς . . . ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* die Parallele mit dem Tierblut

1) Man beachte die im Deutschen kaum wiederzugebende Nachstellung von *Χριστοῦ*, die die ganze Wucht der Wirkung auf diesem Worte ruhen läßt.

2) Vergl. Spitta, Streitfragen der Geschichte Jesu, S. 222. Göttingen 1907.

3) Spitta a. a. O. S. 223.

in ihrer ganzen Plastik zum Ausdruck. Offenbar ist hier an die sühnende Wirkung der Blutsprengung gedacht, bei der das Blut übrigens durchaus als ein in die Gegenwart hereinreichendes Merkmal Jesu erscheint. Damit sind die Opferaussagen des 1. Petrusbriefes erschöpft.[1])

3.

Die Opferaussagen der johanneischen Literatur.

Wenn wir von hier nun zur Untersuchung der Opferaussagen in der johanneischen Literatur übergehen, so begegnet uns 1, 29 wieder die Bezeichnung Jesu als ἀμνός und zwar im Munde des Täufers: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Ganz abgesehen von der schwierigen historischen Frage, ob wir es hier mit einem prophetischen Zukunftsblick des Täufers oder mit einer nachträglichen Formulierung des Evangelisten zu tun haben, bedeutet dies Wort ein kompliziertes exegetisches Problem. Wenigstens haben die Ausleger ein solches daraus gemacht. Die erste Frage lautet: Was ist mit dem Ausdruck ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ gemeint? Die Determination der Nomina würde sich am besten erklären, wenn man annehmen dürfte, mit der Wendung sei auf einen damals jedem Juden geläufigen Terminus für den Messias angespielt. So hat denn auch in der Tat Spitta in einer außerordentlich scharfsinnigen Abhandlung über Christus das Lamm[2]) aus der Tiervision des äthiopischen Henochbuches und der Lammvorstellung in den Testamenten der zwölf Patriarchen den allerdings nicht ohne bedenkliche Textverschiebungen und gewagte Kombinationen durchführbaren Beweis zuerbringen versucht für die These, daß in der jüdischen Apokalyptik „der Messias unter dem Bild eines gehörnten ἀρνίον bezw. ἀμνός dargestellt wurde als Beschützer und Leiter der Herde Israels." Er verbindet dies Resultat mit seiner anderen Hypothese, daß der Bericht Joh. 1, 28—32 „alle Spuren jüngerer Abfassung" an sich trägt und sich in einen anderen Bericht einschiebt, dessen Doublette er ist. In dem diesem älteren Bericht angehörenden v. 36, wo der überwiegend bezeugte Text bloß die Worte hat: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, erklärt er dann das ἀμνός „in dem Sinn, in dem man in Israel den Messias unter dem Bilde eines männlichen Schafes darstellte, also nicht als Opfertier, sondern als Herrn und Führer seines Volkes."[3]) So gefaßt verliert der Ausspruch im Munde des Täufers alles Befremdliche. In v. 29 ist dann nach Spitta durch den Zusatz ὁ

1) Gegen die Deutung von 1. Petr. 2, 24 als Opferaussage vergl. E. Riggenbach, Jesus trug die Sünden der Welt N. K. Z. XVIII S. 304.

2) Streitfragen der Geschichte Jesu S. 172—224, speziell in dem Abschnitt: Das männliche Schaf als Symbol des Herrschers in der jüdischen Literatur S. 177—194.

3) S. 201.

αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου „die rein jüdische Vorstellung von dem starken Widder als Bild des Messias, des Königs und Retters Israels, zu der christlichen vom reinen Opferlamm als Bild des leidenden Christus, des Heilands der Heiden und Israels, umgestaltet worden." [1]) Wir sind hier nicht in der Lage, uns mit dieser Lösung des Problems, die in ihren großen Zügen etwas sehr bestechendes hat, aber in ihrer Einzelbegründung doch recht fragwürdig bleibt, des genaueren auseinander zu setzen. Darin hat Spitta jedoch jedenfalls Unrecht, daß er die Näherbestimmung ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου durch Bezugnahme auf Jes. 53, speziell auf Jes. 53, 7 erklärt. Zahn bemerkt dagegen mit Recht, „daß die dort zu findende bloße Vergleichung des leidenden Knechtes rücksichtlich seiner Geduld mit einem Schaf, das geschlachtet, und einem Lamm, das geschoren wird, keine Grundlage für die Vorstellung eines bestimmten in der Endzeit zu erwartenden Lammes und ebensowenig für die beiden vom Täufer Jesu als dem Lamm zuerkannten Attribute bildet." [2]) Vergl. auch E. Riggenbach,[3]) der vielmehr das Lamm durch den Zusatz ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου „zweifellos als Opferlamm gekennzeichnet" findet. Dagegen wird sich schwer etwas einwenden lassen wie denn ja auch Spitta die christliche Vorstellung vom reinen Opferlamm hier in den Ausspruch des Täufers eingetragen sieht. Anders steht es mit der speziellen Deutung auf das Passahlamm, die Riggenbach weiterhin für notwendig erklärt. Daß die Vorstellung, Jesus sei das wahre Passahlamm, schon durch den Todestag Jesu nahe gelegt war und sich im Neuen Testament durchweg findet, beweist für diese Stelle zunächst noch nichts. Zudem wird der Vergleich Jesu mit dem Passahlamm im Neuen Testament direkt ausgesprochen nur 1. Kor. 5, 7. In die Stellen 1. Petr. 1, 18 f. und Apok. 5, 5. 9, die als Analogien genannt werden, muß die spezielle Beziehung auf das Passah erst eingetragen werden. Und wenn der Evangelist Kap. 19., 36 in der Verschonung Jesu vor dem crurifragium die Erfüllung des Schriftwortes ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται findet, so ist es zwar möglich, darin eine Bezugnahme auf Ex. 12, 46 ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ zu erkennen und diese ebenso zurückhaltende wie deutliche Anspielung auf Jesus als das wahre Passahlamm durch die Verlegung des Sterbens Jesu in die Zeit, wo die Passahlämmer geschlachtet wurden, bestätigt zu sehen. Aber dem kann entgegengehalten werden, daß ebensogut wenn nicht besser mit der γραφή Ps. 33, (34) 21: κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ gemeint sein kann, und daß die Behauptung, die Datierung des letzten Mahles Jesu auf den 13. Nisan erkläre sich daraus, daß Jesu Tod mit dem Schlachten der Passahlämmer zusammentreffe, „auch in dem Kreise der kritischen Theologie

1) S. 203. 2) Komm. S. 119. 3) A. a. O. S. 300 f.

immer mehr an Ansehen verliert (Wellhausen, Bousset, J. Weiß, Preuschen u. a.)".[1] Aber selbst wenn man diese letzten Einreden für unberechtigt halten sollte, so gibt das noch kein Recht, den Täufer 1, 29 sagen zu lassen, „daß Jesus das wahre Passahlamm sei, durch welches die Idee des Passah zur vollkommenen Verwirklichung gelangt."[2] Es würde auch reichlich barock klingen, wenn der Täufer auf den daherkommenden Jesus mit dem Finger gezeigt und gesagt hätte: dieser ist das wahre Passahlamm. Immerhin könnte man diesen Einwand als das subjektive Geschmacksurteil eines modernen Menschen zurückweisen. Mit um so größerer Zuversicht aber darf man behaupten, daß auch ein Jude des 1. Jahrhunderts nur auf dem Wege des exegetischen Ratens aus dem Ausdruck *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* einen Hinweis speziell auf das wahre Passahlamm hätte herausklügeln können, m. a. W., daß der Täufer bezw. der Evangelist sich sicher deutlicher ausgedrückt haben würde, wenn er diese ganz konkrete Beziehung in die Aussage hätte hineinlegen wollen. Das gilt auch gegen die ganz ähnlich orientierten Ausführungen von Zahn.[3] Gewiß wird Jesus durch den Artikel und die Beifügung *τοῦ θεοῦ* „als das von Gott selbst und unmittelbar zu dem angegebenen Zweck beschaffte Lamm" bezeichnet „im Gegensatz zu den Lämmern, welche Menschen ihrerseits zu einem vergleichbaren Zwecke, nämlich auch zur Beseitigung der Sünde hergeben", aber diese Kontrastierung ist ebenso wirksam, wenn sie das Lamm Gottes den Opferlämmern überhaupt, als wenn sie es speziell dem Passahlamm gegenüberstellt. An Großartigkeit gewinnt der Ausdruck ohne Frage bei dieser Einschränkung.

Was nun die nähere Bestimmung *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* betrifft, so scheint der Streit über den Sinn des *αἴρειν* sich allmählich zu schlichten. „Tragen" kann es keinesfalls heißen, sondern entweder „sich aufladen" oder „hinwegnehmen, fortschaffen".[4] „Für letztere Bedeutung entscheidet 1. Joh. 3, 5; denn der eigentliche und letzte Zweck der Erscheinung Christi kann nur der sein, daß er die Sünden hinwegschaffe, nicht daß er sich mit ihnen belaste, auch nicht, was das Wort überhaupt nicht ausdrücken kann, daß er sie eine kurze Zeit lang trage." Dann aber ist das Part. präs. mit demselben Exegeten als „zeitlose Charakteristik" des Lammes zu fassen.[5] Auch Riggenbach ist in der mehrfach zitierten Studie[6] geneigt, die Übersetzung „wegnehmen" vorzuziehen. Gleichwohl fährt er fort: „Aber ein Opferlamm kann die Sünde nicht auf andere Weise wegnehmen als dadurch, daß es sie auf sich

1) Spitta a. a. O. S. 202. 2) Riggenbach a. a. O. S. 301.
3) Kommentar S. 119. 4) Vergl. Zahn a. a. O. S. 118 Anm. 10.
5) Dazu bemerkt Deißmann: „Das Präsens ist bedingt durch die paulinisch-pneumatische Grundlage der johanneischen Christusmystik, der es immer in erster Linie auf Gegenwärtiges ankommt." 6) S. 302.

nimmt und trägt", eine Behauptung, die durch unsere Untersuchung der spätjüdischen Opferanschauung in keiner Weise bestätigt wird. Da nun „ein Tragen der Sünde im A. T. niemals von einem Opfertier ausgesagt wird" — der Asaselbock ist einmal kein Opfertier, zudem trägt er die Sünde nicht, sondern trägt sie hinaus —, wird Riggenbach unwillkürlich daran erinnert, „daß in Jes. 53, 11. 12 (bei den LXX auch v. 4) von dem Knechte Jahwes ein *ἀναφέρειν* oder *φέρειν τὰς ἁμαρτίας* ausgesagt wird".[1]) Das bringt ihn zu der Vermutung, daß „in dem Wort des Täufers die Idee des Passahlammes mit der des Knechtes Jahwes bei Deuterojesaia verknüpft" sei.[2]) Wegen dieser postulierten Beziehung auf Jes. 53 deutet er dann den Ausspruch dahin, daß Jesus „durch sein freiwilliges Aufsichnehmen der Straffolgen der Sünde befähigt sei, die Sünde hinwegzunehmen". Dagegen ist folgendes zu bemerken: Abgesehen von der Kompliziertheit, die durch die Kombination der zudem nach dem Obigen gar nicht vorliegenden Idee des Passahlammes mit der des Knechtes Jahwes in den außerordentlich schlicht anmutenden Ausspruch des Täufers hineinkäme, entbehrt diese Kombination jedes Anhalts im Wortlaut, verdankt vielmehr ihre Entstehung lediglich der Bemühung, aus der exegetischen Notlage herauszukommen. Zudem hat sich die von Riggenbach als wertvolle Unterstützung seiner Annahme angeführte Hypothese, daß „bei dem späteren Judentum die Idee des Opfers und der Stellvertretung häufig kombiniert wurden", durch unsere Untersuchung insofern jedenfalls als nicht zutreffend herausgestellt, als sie eine derartige Verschmelzung beider Ideen behauptet, daß mit dem Opfergedanken der Stellvertretungsgedanke ohne weiteres mitgegeben sei oder doch naheliege. Zahn wird also doch im Rechte sein, wenn er[3]) „nicht einmal eine nebenhergehende Beeinflussung durch Jesaia 53 annehmen" will und zur Begründung dieses Satzes ausführt: „Jes. 53, 4 ist Objekt des Tragens Krankheit und Schmerz, und es ist nicht gesagt, daß der Knecht sie sich auflegt oder fortschafft, sondern daß er damit behaftet und belastet ist. Die hier sehr ungenaue LXX (Bd. I, 341) übersetzt נשׂא durch *φέρειν* und das hier sehr frei umschriebene כבל in v. 11 durch *ἀνοίσει*".[4])

Das Resultat unserer Untersuchung des Täuferausspruchs über Jesus als das Lamm Gottes ist demnach folgendes: Jesus wird darin mit den gesetzlichen, zur Wegschaffung der Sünden Israels bestimmten Opferlämmern verglichen und ihnen entgegengesetzt als das Lamm Gottes, das als solches die Sünde der Welt wegschafft. Über die Art dieser Wegschaffung ist nichts Näheres ausgesagt. Der Stellvertretungsgedanke liegt nicht vor.

1) S. 303.

2) Über die Vorgänger in dieser Kombination vergl. Holtzmann, Neut. Theol. Bd. 2 S. 478f. Anm., auch Holtzmann selber gehört zu ihnen.

3) S. 120. 4) A. a. O. Anm. 23.

Während die Bezeichnung *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* im Johannes-Evangelium nur bei einer bestimmten Gelegenheit im Munde des Täufers vorkommt, begegnet die verwandte Wendung *τὸ ἀρνίον* in der Apokalypse des Johannes[1]) als ständiger Name des Erhöhten, meist ohne jeden weiteren Zusatz. Mit Recht erschließt Spitta[2]) aus 13, 11 f., der einzigen Stelle, wo *ἀρνίον* in der Apokalypse nicht von Jesus gebraucht wird, daß der Ausdruck „Bezeichnung des erwachsenen gehörnten Widders ist". Die Diminutivform[3]) erklärt sich ihm später aus dem Zusammenhang der Tiervision des Henoch.[4]) Nach seiner Auffassung „kreuzen sich in dem Bilde der neutestamentlichen Apokalypse vom Lamm zwei Vorstellungen, die zwar beide an sich ganz auf jüdischem Boden stehen — der Widder als Bild des Herrschers und das Schaf als Opfertier —, von denen aber die zweite in ihrer Anwendung auf den Messias wohl nur unter christlichen Voraussetzungen denkbar ist, während die erste ebensowenig wie die vom Reiter auf dem weißen Roß 19, 11 ff. auf christlichem Boden gewachsen sein kann."[5]) Uns interessieren vor allem die Stellen, an denen das *ἀρνίον* als Opfertier erscheint. Vorangeschickt aber sei eine Übersicht über die verschiedenen Zusammenhänge, in denen der Ausdruck gebraucht wird. Wie sehr derselbe hier bereits zum terminus technicus geworden ist, sieht man besonders deutlich daraus, daß eine Fülle der verschiedenartigsten Aussagen mit ihm verbunden werden, die zum Teil ganz aus dem Rahmen der zugrunde liegenden Vergleichung herausfallen. Der heterogene Charakter dieser Äußerungen wäre ganz unerträglich, wenn die Bezeichnung *τὸ ἀρνίον* an diesen Stellen nicht die ihre Entstehung verratende Bildhülle abgestreift hätte oder wenn nicht wenigstens die ursprüngliche Frische der Vergleichung stark abgeblaßt wäre. So wenn das *ἀρνίον* 5, 8 das Buch empfängt, 6, 1 eins der 7 Siegel öffnet, 15, 3 vom Lied des *ἀρνίον* die Rede ist, 19, 7 die Hochzeit des *ἀρνίον* angekündigt wird, 21, 9 die Braut, das Weib des *ἀρνίον* gezeigt wird, 21, 14 die 12 Apostel des *ἀρνίον* erscheinen; 21, 22 heißt es *ναός* des himmlischen Jerusalem, im folgenden Vers ist es *ὁ λύχνος* der Stadt, im 27. Verse kommt das Lebensbuch des *ἀρνίον* vor, 22, 1 u. 3 ist der Thron des *ἀρνίον* genannt. Daneben finden sich auch Formulierungen, die sich der Bildlichkeit des Aus-

1) Auf die schwierige Frage der Komposition dieser Gesichte und die im Zusammenhang damit vorgeschlagenen Ausmerzungen bestimmter Stücke als Interpolationen aus dem ursprünglichen Zusammenhang können wir uns natürlich im Folgenden nicht einlassen. Wir suchen die betreffenden Aussagen in der Form zu verstehen, wie sie jetzt vorliegen. 2) A. a. O. S. 174.

3) Nach Deißmann ist dieselbe „wohl sprach-historisch zu erklären", nämlich aus der „Vorliebe der Spätzeit für Diminutiva, ohne daß es sich dabei immer um wirkliche Verkleinerung handelt. Die Endung *ιον* klingt traulich, volkstümlich."

4) Vergl. a. a. O. S. 186. 5) A. a. O. S. 176.

drucks mehr oder weniger anschmiegen. Einigermaßen hierher gehört schon 17, 14, wo von den 7 Königen gesagt wird: *οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς.* Hier scheint die Vorstellung des streitbaren Widders im Hintergrunde zu stehen (vergl. auch 6, 17: *ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου*). Wenn dann freilich begründend fortgefahren wird: *ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων,* so ist das Bild schon wieder gründlich verlassen. Dagegen wird die anschauliche Situation des der Herde vorangehenden Leittieres im ganzen Verlauf der Aussage festgehalten, wenn es 7, 17 von den aus der großen Trübsal gekommenen heißt: *ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ ὁδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων.* Das konkrete Bild des *ἀρνίον* stellt auch der Zusatz *ὡς ἐσφαγμένον* vor Augen, mit dem der Ausdruck 5, 6 zuerst eingeführt wird.

Damit stehen wir bei der Frage, die uns im Zusammenhang unserer Aufgabe eigentlich zu beschäftigen hat. Daß die durch den Zusatz gegebene Charakteristik des *ἀρνίον* als *ἐσφαγμένον* auf den Kreuzestod Jesu hinweisen will, ist ohne weiteres klar. Das *ὡς* vor *ἐσφαγμένον* drückt aus, daß es sich um den zum Throne Gottes erhöhten Lebendigen handelt, sofern er der Gekreuzigte ist. Vergl. 5, 12, wo einfach *τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον* gesagt ist. Wenn es 13, 8 sogar heißt: *τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου,* so ist dasselbe gemeint wie 1. Petr. 1, 18 mit dem *προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου.* Auch durch diese Hineinstellung des Kreuzestodes in die Ewigkeit des göttlichen Ratschlusses vermittelst seiner Zurückdatierung an den Weltanfang wird der Isolierung des historischen Faktums entgegengearbeitet und die Bestimmung des *ἐσφαγμένον εἶναι* als eine Art charakter indelebilis des *ἀρνίον* proklamiert. Vermutlich hat der Seher die Spuren der Schlachtung bei dem *ἀρνίον* in einer offenen Wunde gesehen, wahrscheinlich einer Halswunde. Denn das *ἀρνίον* ist ohne Frage als Opfertier gedacht.[1]) Wenn diese Betrachtung auch nirgends ausdrücklich angestellt wird, so bildet sie unzweifelhaft die selbstverständliche Voraussetzung der Aussagen über das „Blut" des *ἀρνίον.* So heißt es in dem neuen Lied, das die 24 Ältesten 5, 9 anstimmen zum Preis des *ἀρνίον,* das *ὡς ἐσφαγμένον* in ihrer Mitte steht: *ἄξιος εἶ, λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους .....* Hier erscheint das Blut als Kaufpreis; es liegt also auch hier die 1. Petr. 1, 18 besonders deutliche Konfundierung der beiden Bildreihen vor. Wenn fortgefahren wird: *καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς,* so drängen damit wieder zwei neue Vergleichungen hervor. Auffallend ist das *ἐν* in der

1) Vergl. Bousset, Kommentar 5. Aufl. S. 301.

Wendung *ἐν τῷ αἵματι*. Dieselbe nach den Analogien der Paulusbriefe zu verstehen, ist aber an dieser Stelle erschwert durch das *ἠγόρασας*, das die Übersetzung „mit deinem Blute" zu fordern scheint. Diese Abweichung vom Sprachgebrauch der Paulusbriefe verliert ihr Befremdliches, wenn man den auffallend häufigen Gebrauch von *ἐν* für den Dativus instrumentalis in der Apokalypse zur Erklärung berücksichtigt.[1]) Die Vorstellung des Erkauftseins begegnet außerdem noch 14, 3. 4, ohne daß das Blut des *ἀρνίον* als Kaufpreis genannt wird. Die *ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς* werden nur als solche bezeichnet, die dem *ἀρνίον* folgen, wohin es geht. Immerhin fehlt es auch in diesem Zusammenhange nicht an kultischen Anklängen. So, wenn es weiter heißt: *οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ*, oder wenn v. 5 von ihnen gesagt wird: *ἄμωμοί εἰσίν*. Eine dem Bilde des Loskaufs verwandte Vergleichung würde 1, 5 vorliegen, wenn daselbst zu lesen wäre: *τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*. Diese Lesart scheint in der Tat der anderen *λούσαντι ἀπό* vorzuziehen sein. Denn abgesehen von der schlechteren Bezeugung der letzteren (besonders des *ἀπό*) paßt der Begriff des *λύειν* weit besser zu dem vorhergehenden *ἀγαπᾶν*, als der Begriff des *λούειν*. Dazu kommt eine kleine, aber, wie uns scheinen will, sehr beweiskräftige Beobachtung, nämlich der Wortlaut der unmittelbaren Fortsetzung: *καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*, wenn man damit 5, 10 vergleicht: *καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς*. 5, 9 aber war, wie wir vorhin feststellten, das Bild vom Loskauf verwendet.

Nicht als Loskauf, sondern als Waschmittel erscheint das Blut des *ἀρνίον* in der Tat 7, 14, wo die weiße Farbe der Kleider der der 144 000 Versiegelten darauf zurückgeführt wird, daß sie *ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου*. Bousset[2]) will das *ἐν* hier nicht mit „in", sondern mit „durch" übersetzen. Der parallele Ausdruck 12, 11: *καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸ διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίον* zwingt ihn dazu. Es fragt sich doch sehr, ob diese Parallele, bei der das Bild des Kampfes vorschwebt, hier, wo das Bild des Waschens verwendet ist, so zwingend ist. Was soll man sich unter einem Waschen „durch" etwas vorstellen? Das Bild des Waschens zwingt vielmehr dazu, in dem *αἷμα τοῦ ἀρνίον* das Mittel dieses Waschens zu sehen und das *ἐν* deswegen durch „in" oder „mit" wiederzugeben. Daß die weiße Farbe der Kleider auf ihr Gewaschensein „mit" oder „in" Blut zurückgeführt wird, ist ein überzeugender Beweis dafür, daß der Ausdruck „Blut des *ἀρνίον*"

1) Vergl. die Stellenbelege bei Bousset 5. Aufl. S. 194 (6. Aufl. S. 167).
2) 5. Aufl. S. 334.

hier seine konkrete Farbe verloren hat, wenn auch die Vorstellung einer Flüssigkeit geblieben ist. Der Ausdruck ist zum mindesten auf dem Wege, terminus technicus zu werden und die reinigende Wirkung des zum Throne Gottes erhöhten Lebendigen als des Gekreuzigten zu symbolisieren. Je allgemeiner und zeitloser er dadurch wird, umsomehr tritt die Opferbeziehung zurück.[1])

Das ist im starken Maße im ersten Johannesbriefe Kap. 1, 7 *καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* der Fall. Der Zusammenhang dieser Stelle läßt keinen Zweifel darüber, daß es sich hier nicht um die durch den Akt der Kreuzigung geschehene Reinigung oder um deren „subjektive Aneignung" beim Christwerden handelt, sondern um eine gegenwärtige Erfahrung derer, die im Lichte wandeln, wie er selbst im Lichte ist. Wenn B. Weiß[2]) nur durch das *πάσης ἁμαρτίας* angedeutet findet, „daß nicht nur von den Sünden der vorchristlichen Zeit, sondern von jeder Sünde, die auch im Laufe des Christenlebens immer wieder mit Schuld befleckt, den wirklichen Genossen der christlichen Gemeinschaft das Blut Jesu immer wieder reinigt", dagegen bei der Erklärung des Terminus „Blut Jesu" von demselben nur „als dem konkret plastischen Ausdruck für seinen nicht nach dem Naturlauf, sondern auf besondere göttliche Veranstaltung erlittenen Tod" redet und davon, daß uns dies Blut „von der Schuldbefleckung reinigte", so wird diese Auslegung weder dem Präsens *καθαρίζει* noch dem Kontext gerecht. Wenn als Folge des Wandelns im Lichte, wie er selbst (Gott) im Lichte ist, hingestellt wird: 1. daß die Christen Gemeinschaft untereinander haben, 2. daß das Blut Jesu sie von jeder Sünde reinigt, so kann mit dem Letzteren nur eine rein ebenso in die Gegenwart der Leser und des Verfassers fallende Erfahrung gemeint sein wie mit der Gemeinschaft, die sie untereinander haben. Dann muß aber das „Blut Jesu" durchaus als gegenwärtige Größe in Betracht kommen. Es ist demnach das plastische Wortsymbol für die Wirkung des Erhöhten, insofern von ihm als dem Gekreuzigten ein von Sünden reinigender Einfluß ausgeht.[3]) Wir haben es also mit einer ganz ähnlichen Erweiterung und Erweichung des Ausdrucks zu tun, wie wir dieselbe schon bei vielen Blutstellen der Paulusbriefe konstatierten. Bei dieser Verallgemeinerung der Bedeutung verblaßt die der Bezeichnung von Haus aus anhaftende anschauliche Hinweisung auf das Opfer. Immerhin er-

1) Immerhin ist es bemerkenswert, daß im folgenden Verse wieder eine kultische Vergleichung vollzogen wird, wenn von den im Blut des *ἀρνίον* gewaschenen gesagt wird: *καὶ λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ.* Zum Gebrauch dieses Bildes vom Tempel vergl. noch 21, 22, ferner auch 5, 8.

2) Kommentar 5. Aufl. S. 40.

3) Vergl. auch 1, 9, wo das *καθαρίζειν* direkt von dem *πιστὸς καὶ δίκαιος* ausgesagt und mit dem *ἀφιέναι* synonym ist.

innert das καθαρίζει noch an diesen ursprünglich sehr lebendigen Zusammenhang. Gemeint ist damit ohne Zweifel: die Wirkung der Sünde aufheben, sofern sie das Verhältnis zu Gott in Frage stellt. Nur ist es mißverständlich, von „Reinigung von Schuldbefleckung" zu reden. Denn in der Wendung „Schuldbefleckung" sind zwei völlig heterogene Bilder für dieselbe Sache miteinander vermischt, es sei denn, daß man den Terminus „Schuld" als einen jeder anschaulichen Grundlage entkleideten dogmatischen Begriff auffasse.

Die Richtigkeit dieser Auslegung von 1, 7 wird bestätigt durch 2, 2 καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, wo „er selbst", natürlich so wie er jetzt ist, als Sühne[1]) bezeichnet wird. Vergl. auch 4, 10: καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Wie stark in dem Ausdruck ἱλασμός die Opferreminiszenz noch durchklingt, ist schwer zu sagen.[2]) Wir werden etwa daran erinnert, daß der Versöhnungstag bei Philo gelegentlich ἱλασμός genannt wird.[3]) Jedenfalls findet in der Aussage keine direkte Vergleichung mit dem Opfer statt. Ebensowenig wird etwas über das Zustandekommen des ἱλασμός gesagt, wie auch 1, 7 nichts über das Zustandekommen des καθαρίζειν verlautete, abgesehen von der Voraussetzung des im Lichte Wandelns. Vom Stellvertretungsgedanken ist nirgends eine Spur zu entdecken.

Während in 1. Joh. 1, 7 die Bedeutungsverallgemeinerung des Terminus „Blut Jesu" als fertiger Sprachgebrauch vorliegt, sehen wir 5, 6 ff. gewissermaßen in die Entstehungsgeschichte dieser Ausweitung hinein. Wenn dort Jesus ὁ ἐλθὼν δι' αἵματος καὶ ὕδατος genannt wird, so ist damit ohne Frage auf bestimmte Ereignisse aus dem Leben Jesu angespielt. Mit dem Blut kann nur an den blutigen Tod Jesu gedacht sein, wie zum Überfluß Joh. 19, 34 beweist, wo als Erfolg des Lanzenstichs angegeben wird: καὶ ἐξῆλθεν

---

1) Über die hier vorliegende Metonymie vergl. B. Weiß, z. St. 5. Aufl. S. 46, der aber die Pointe der Aussage dadurch verfehlt, daß er hier von einem einmaligen „Sühnopfer" die Rede sein läßt, während doch gerade die fortdauernde Sühnequalität des Ἰησοῦς Χριστὸς δίκαιος, die er freilich als der in den Tod Gegangene besitzt, betont werden soll.

2) Meist werden auf Grund der Opferanalogie viel zu viele Einzelbeziehungen in den lakonischen Satz hineingeheimnißt. B. Weiß, der wenigstens zugibt, „daß jede direkte Bezugnahme auf das Opferritual abgestreift ist" (a. a. O. S. 46 Anm.), liest gleichwohl durch Kombination unserer Aussage mit der von 2, 1 über Jesus als παράκλητος heraus, daß Jesus nach johanneischer Anschauung „Priester und Opfer zugleich ist wie im Hebräerbrief."

3) Wie schon von den LXX gelegentlich ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ Lev. 25, 9. Vergl. auch Num. 5, 8 κριὸς τοῦ ἱλασμοῦ, 1. Chron. 28, 20 οἶκος τοῦ ἱλασμοῦ, Ps. 129 (130), 4 ὅτι παρὰ σοὶ ὁ ἱλασμός ἐστιν, Hes. 44, 27 (vom Opferdienst im Heiligen) προσοίσουσιν τὸν ἱλασμόν, Daniel (Th.) 9, 9 von Gott: ἱλασμοί neben οἰκτειρμοί, 2. Makk. 3, 33 ποιουμένου δὲ τοῦ ἀρχιερέως τὸν ἱλασμόν.

εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ,[1]) eine Aussage, deren Bedeutsamkeit für den Evangelisten durch den folgenden Vers ins hellste Licht gestellt wird. So sicher also hier konkrete historische Daten ins Auge gefaßt sind,[2]) so ist die ausgesprochene Tendenz der Aussage doch die, diese Einzelereignisse zu inhärenten Merkmalen der Person Jesu zu stempeln. Schon die Fassung des Ausdrucks: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν (nicht οὗτος ἦλθεν) δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός weist in diese Richtung, noch mehr die Fortsetzung: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. Der Wechsel der Präposition scheint von diesem Gesichtspunkt aus doch nicht „sachlich bedeutungslos" zu sein,[3]) sondern das ἐν drückt noch schärfer aus, daß die Bestimmungen ὕδωρ und αἷμα unlöslich mit Jesus Christus verbunden sind. Man könnte vermuten, die ausdrückliche Unterstreichung des αἷμα neben dem ὕδωρ erfolge in Antithese zu Bestreitern des Blutes als eines inhärenten Merkmals des Christus bei besonderer Schätzung der Taufe. Oder sollte hier eine Polemik gegen zwei Richtungen, doketische Gnosis und Täuferkult, kombiniert sein? Daß in diesem Zusammenhang τὸ ὕδωρ und vor allem τὸ αἷμα in der Tat als die schlechthin konstitutiven Charakteristika des Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς herausgestellt werden sollen, wird vollends deutlich durch die Verklammerung beider Ausdrücke mit dem πνεῦμα. Nachdem nämlich in v. 6 der Geist als der die vorhergehenden Aussagen über „das Wasser" und „das Blut" bezeugende eingeführt und begründend hinzugefügt ist, daß sein Bezeugen darauf beruht, daß er die Wahrheit ist, werden in v. 7 die Termini τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ und τὸ αἷμα koordiniert nebeneinander gestellt als die drei, die da bezeugen und von denen in dieser ihrer Tätigkeit gilt: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Hier rücken „das

1) Es ist auffällig, daß hier neben dem Blut das Wasser genannt wird. Wenn sich das zunächst auch nur als eine historische Notiz gibt, so scheint es für den Verfasser doch von spezieller Bedeutung zu sein. Man wird durch die Zusammenstellung von Blut und Wasser lebhaft an 1. Joh. 5, 6 erinnert, wo beides in umgekehrter Reihenfolge nebeneinander genannt wird. Ob dies auffällige Zusammentreffen mehr ist als ein stilistischer Zufall? 1. Joh. 5, 6 ist jedenfalls sicher und in erster Linie an die Taufe Jesu gedacht. Wenn man die hier vorliegende Zusammenstellung mit τὸ αἷμα bedenkt, ferner die Kombination von ὕδωρ und πνεῦμα im Nikodemusgespräch Ev. 3, 5 (verglichen mit der Gegenüberstellung 1, 33) in Erwägung zieht und dazu die Beobachtung nimmt, daß 1. Joh. 5, 8 τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα vereinigt erscheinen als solche, die εἰς τὸ ἕν εἰσιν, so läge die Vermutung nahe, daß auch der Ausdruck ὕδωρ wie der des αἷμα eine Bedeutungsverallgemeinerung erfahren habe. Vielleicht ließe sich der so geschaffene Terminus als Gegenwirkung gegen ein religiöses Schlagwort einer Täufersekte verstehen, gegen die ja im Evangelium eine polemische Spitze gerichtet ist. Zu der letzten Vermutung bemerkt Deißmann: „Das ist jedenfalls so. Die ‚Wasser'-Worte sind wohl sämtlich polemisch gegen die Wasser-Täufer."

2) Für den Terminus ὕδωρ vergl. Anm. 1.

3) Wie B. Weiß annimmt (Kommentar 5. Aufl. S. 154).

Wasser" und „das Blut" in ihrer von dem Geist bezeugten fortdauernden Bedeutung als entscheidende Wesensbestimmungen des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* auf dieselbe Linie mit „dem Geist". Sie bezeichnen also wie dieser mit plastischen Wortsymbolen gegenwärtige Wirkungen des Erhöhten, aber solche, in denen sich der Zusammenhang und die Identität des Christus mit dem im Fleisch gekommenen Jesus ausprägt. Speziell der Terminus „das Blut" macht den Tod Jesu zum charakter indelebilis seiner *ζωὴ αἰώνιος* und sichert dadurch zugleich den Zusammenhang des *πνεῦμα* Christi mit der *σάρξ* Jesu.

Damit aber stehen wir unmittelbar vor dem Problem von Joh. 6, mit dem wir die Besprechung der Blutstellen innerhalb der johanneischen Literatur abschließen.

Die beherrschende Fragestellung und die treibenden Kräfte, die dies so reichlich mißverstandene Kapitel zu einer organischen Komposition von wundervoller Durchsichtigkeit gestalten, sind von Schlatter mit wahrhaft kongenialem Blick herausgestellt worden in seinem Aufsatz: Der Bruch Jesu mit der Judenschaft (Joh. 5 u. 6).[1] Darnach hat Kap. 6 als galiläisches Pendant zu dem jerusalemischen Kap. 5 zu gelten. Entsteht dort der entscheidende Bruch Jesu mit den Jerusalemiten an der Satzung, der „Halacha", weil Jesus die Sabathregel durchbricht, so scheidet die Galiläer die „Haggada", die Legende, von Jesus, speziell „das traditionelle Christusbild in seiner phantastischen Ausstattung". Ergeben in Jerusalem Jesu Freiheit und Macht den Anstoß, da seine Verneinung der Satzung als maßlose Selbstüberhebung und Griff nach einer falschen Gottgleichheit gilt, so entzündet sich der Konflikt in Galiläa an seiner Gleichförmigkeit mit dem alltäglichen Lauf des menschlichen Lebens, aus dem Mangel einer träumerisch vorgestellten Göttlichkeit". „Beiden Gegnern antworten grössere Reden, die in positiver Aussage Jesu messianisches Amt verkünden und beide mit deutlichem Parallelismus mit einem Zeichen verbunden sind, das dem Wort als kräftige Hilfe zur Seite steht". „Auch die Rede in Kapernaum wird zur vollen messianischen Verkündigung, weil er der auf das greifbare Brot oder auf ein phantastisch vorgestelltes Himmelsbrot gerichteten Begehrung die Begründung des wahrhaftigen Lebens entgegenhält, bis hinaus zur Auferweckung am letzten Tage. Die Spendung des ewigen Lebens aber ist das spezifisch messianische Werk".

In dem so gekennzeichneten Zusammenhang sagt Jesus v. 51 *Καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*. Als „die Juden" mit einander über die „Absurdität" dieser Behauptung in einen Wortkampf geraten, wiederholt Jesus seine Aussage in einer absichtlich noch schrofferen Zuspitzung v. 53—57. Der Anstoss, der schon in der Identifikation des Brotes,

1) Aus Schrift und Geschichte S. 1—23.

das er geben wird, mit seinem Fleisch lag, soll in diesen weiteren Ausführungen deutlich verschärft werden durch die Hinzufügung seines Blutes als der ἀληθινὴ πόσις und wahrscheinlich auch durch den zweimaligen Gebrauch des kraßrealistischen Verbums τρώγειν,[1] das eigentlich kauen, hörbar essen heißt, zur Bezeichnung des Essens. Was ist nun mit dem Essen des Fleisches Jesu und dem Trinken seines Blutes gemeint? Zahn wendet sich bei der Erklärung dieser Aussagen mit großer Energie gegen „den Versuch einer Umdeutung des Wortes φαγεῖν in ein geistiges Geniessen". Einem derartigen Mißverständnis soll nach ihm eben durch „das krasse, wohl niemals so uneigentlich gebrauchte τρώγειν entgegengetreten werden". Er stellt der manducatio spiritualis „die reale Aneignung dieses Leibes und eine von demselben ausgehende Wirkung auf den physischen Organismus"[2] als das an dieser Stelle gemeinte gegenüber und will die Wirkung der Speisung mit Lebensbrot von der Wirkung der Bekehrung zum Glauben und der Neugeburt durch den Geist unterschieden wissen „als eine neue Stufe in der Lebendigmachung der dem Tode verfallenen Menschen"[3]. Dem gegenüber muß zunächst stark unterstrichen werden, daß der πιστεύων bei Johannes ohne jede Einschränkung die ζωὴ αἰώνιος besitzt (vergl. z. B. 5, 24) und daß τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν (3, 6), daß es also etwas inhaltlich Höheres garnicht geben kann als das, was man durch den Glauben oder die Geburt aus dem Geist empfängt. Infolgedessen muß sich das Essen und Trinken auf dieselbe Gemeinschaft mit Jesus beziehen, die durch Glaube und Geburt aus dem Geist geschaffen wird. Dieselbe soll aber allerdings durch diese realistischen[4] Ausdrücke als die denkbar innigste charakterisiert werden, wie besonders deutlich aus der Wendung hervorgeht, daß der Genießende „in Jesus bleibt" und „Jesus in ihm". Sind aber diese Formulierungen nur der schärfste Ausdruck für die völlige Vereinigung des Glaubenden und aus dem Geist Geborenen mit Jesus, so kann das Essen und Trinken schlechterdings nicht als durch die Arbeit der Zähne und des Halses zu bewirken gedacht sein. Mit anderen Worten: diese Ausdrücke müssen bildlich gemeint sein, ohne daß hier irgendwie über den bildlichen Charakter der Äußerung reflektiert wäre. Zahn, der das nicht zugeben will, findet in der nach seiner Auffassung hier vorliegenden Aufforderung zu einem physischen Essen und Trinken „der menschlichen Natur des zu Gott Erhöhten und allseitig verklärten Menschensohnes" einen prophetischen Hinweis auf das Abendmahl.[5] Dabei setzt er immer als selbstverständlich voraus, daß es sich beim

1) Vergl. darüber Zahn, Kommentar S. 346f., besonders die Belege in Anm. 58.
2) A. a. O. S. 353. 3) A. a. O. S. 354.
4) „Weil volkstümlich plastischen". Deißmann.
5) Vergl. die ausführlichen Darlegungen S. 354 ff. u. 360 ff.

Abendmahl nach urchristlicher Anschauung um ein Genießen des Fleisches (bezw. Leibes) und Blutes Christi handelt. Dieser Sprachgebrauch entspricht zwar der lutherischen Spendeformel und der dahinter stehenden Abendmahlsauffassung; wir erinnern uns auch, daß Heitmüller Paulus vom „Essen des Leibes Jesu“ und „vom Trinken des Blutes Jesu“ sprechen ließ. Aber wir haben schon damals darauf hingewiesen, daß Paulus selber und damit auch die durch ihn hier repräsentierte urchristliche Gemeindetradition nur von einem Essen des Brotes und Trinken des Kelches redet, wodurch allerdings eine wirkliche κοινωνία τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος zustandekommt. Schon dieser Tatbestand verbietet die direkte Kombination der Aussage von Joh. 6 mit dem Abendmahl, die ja nicht erst von Zahn aufgebracht, aber von ihm mit besonderem Scharfsinn erneuert worden ist. Dazu kommt, dass im Abendmahlszusammenhange niemals von der σάρξ Jesu sondern immer von seinem σῶμα die Rede ist. In Joh. 6 aber ist gerade die σάρξ Jesu das Anstoss erregende. Gewiß ist Zahn damit im Recht, daß Jesus 6, 51, wo er das Brot als „sein Fleisch“ bezeichnet, diese so lange zurückgehaltene Deutung der bisher gebrauchten bildlichen Ausdrücke (βρῶσις, ἄρτος) selbst nicht wieder in ein der Deutung bedürftiges Bild und jedenfalls viel schwerer zu deutendes Bild eingekleidet haben kann“.[1]) Das wäre in der Tat keine „Lösung des mehrerwähnten Rätsels, sondern ein neues unlösbares Rätsel“. Also ἡ σάρξ μου ist kein neues Bild, sondern direkte Bezeichnung dessen, um was es sich darin handelt. Darin hat Zahn völlig Recht. Damit ist nun aber nicht etwa gesagt, wie Zahn als selbstverständlich anzunehmen scheint, daß φαγεῖν bezw. τρώγειν und πίνειν auch wörtlich zu nehmen sei. Vielmehr wird man gerade umgekehrt schließen müssen: war das φαγεῖν v. 51 bildlich gemeint, wo es sich auf das bildlich gebrauchte Brot bezog, so muß es v. 53 auch bildlich zu verstehen sein, wo es sich auf das eigentlich gemeinte Fleisch bezieht. Sonst fiele ja der ganze Zusammenhang zwischen Bildrede und eigentlicher Rede dahin. Damit ist aber eine wesentliche Stütze der Zahnschen Auffassung gefallen.

Die entscheidende Frage aber bleibt: was ist unter der σάρξ Jesu zu verstehen? Zahns Deutung leidet hier zunächst daran, daß sie den Begriff σάρξ nicht eindeutig bestimmt und zwar nicht etwa auf Grund anderweitiger einleuchtender Erwägungen, sondern lediglich deshalb, weil sie sonst unmöglich würde. Während er nämlich an allen anderen Stellen einfach Jesu „eigene Leiblichkeit“ darunter versteht, muß er 6, 63 ἡ σάρξ „als einen von der lebendigen Person abgelösten und daher toten Stoff fassen“, weil ihn der Satz: ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν dazu nötigt. Hier ist also „selbstverständ-

1) S. 343f.

lich das Fleisch an sich, abgesehen vom Geist" gemeint.[1]) Aber auch an den anderen Stellen darf man wieder nicht an Jesu „eigene Leiblichkeit" oder sein „menschlich leibliches Leben" schlechthin denken. Denn „nicht das Fleisch Jesu, wie es zur Zeit seines Erdenwandels beschaffen ist, auch nicht sofern es in den Tod dahingegeben wird, sondern die menschlich leibliche Natur des zu Gott erhöhten und dadurch allseitig verklärten Menschensohnes soll in Zukunft Speise und Trank werden". Daß dies Essen und Trinken zur Zeit seines Erdenlebens „ein Ding der Unmöglichkeit sei, lag auf der Hand und ist von den ersten Hörern der Rede wohl begriffen worden; denn murrend und zankend bekennen sie eben dies (52)".[2]) Die Beweiskraft dieses Arguments fällt mit ihrer Voraussetzung, dem nichtbildlichen Gebrauch des Essens und Trinkens. Dieselbe ist oben schon widerlegt worden. Ist sie aber falsch, so äußert sich in der Reaktion der ersten Hörer (v. 52) nur ihr plumpes Mißverstehen der tiefsinnigen Worte Jesu.

Aber Zahn hat noch einen weiteren Grund für seine Fassung der σάρξ. Er meint, Jesus habe auch abgesehen von der Selbstverständlichkeit dieses Verständnisses „die Erfüllung seiner Verheißung ausdrücklich der Zukunft zugewiesen[3]), und beruft sich dafür auf das Futurum δώσει (v. 51). Dasselbe wird nach seiner Meinung durch das Präs. δίδωσιν (v. 27), wenn nicht auch dort δώσει zu lesen ist, keineswegs abgeschwächt, weil er das Präs. als „zeitloses Präsens" versteht.[4]) Er begründet dies damit, daß die Angeredeten sich von Jesus weder vorher noch nachher das unvergängliche Brot geben lassen und übersieht dabei vollständig, daß es sich ja nur um ein Angebot von Seiten Jesu handelt, nicht um die Gewährung einer vorausgegangenen Bitte. Auch der Hinweis auf die Rückkehr des Menschensohnes an seinen früheren Ort in v. 62 scheint ihm die Verlegung der Erfüllung in die Zukunft zu bestätigen. Nun liegt es uns völlig fern, zu bestreiten, daß die hier so geheimnisvoll ausgesprochene Verheißung auch auf die Zukunft geht. Im Gegenteil, dann erst wird sie in ihrer ganzen Fülle den Glaubenden zuteil werden, wenn Jesus nicht mehr σάρξ im Sinne von v. 63, sondern nichts weiter als πνεῦμα ζωοποιοῦν ist. Wohl aber soll bestritten werden, daß ihre Erfüllung nur in die Zukunft fällt und demnach die σάρξ garnicht die jetzt schon vorliegende σάρξ Jesu wäre, während doch gerade die Pointe der ganzen Ausführung darin liegt, daß der Jesus so, wie er vor den Galiläern steht, von dem sie sagen, daß er Josephs Sohn sei, dessen Vater und Mutter sie kennen (v. 42), daß eben dieser Jesus in seiner völlig unphantastischen prosaischen Natürlichkeit, in seinem „Fleisch und Blut" das Brot des Lebens ist, von dem man essen muß, wenn man ewiges Leben haben will. Diese

1) S. 360. 2) S. 350. 3) S. 350. 4) S. 328.

Antithese gegen den messianischen Spiritualismus ist das eigentliche *σκάνδαλον*.

Dem Hineinreichen der Verheißung in die Gegenwart ist nicht zu entgehen, zumal wenn man[1]) das *ἥν* nicht auf das artikellose *ζωήν αἰώνιον*, sondern auf den Hauptbegriff *τὴν βρῶσιν* sich zurückbeziehen läßt. Denn dann kann das Präs. *δίδωσιν* in v. 27 garnicht „zeitloses" Präsens sein. Oder will Zahn den Imperativ *ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον* auch als einen „zeitlosen" Imperativ fassen?! Diese Erwägung würde auch entscheidend gegen das Futurum *δώσει* sprechen. Verbindet man dagegen das *ἥν* mit *ζωὴν αἰώνιον*, was uns näher zu liegen scheint, dann passen *δίδωσιν* und *δώσει* gleich gut; der Relativsatz kommt dann aber für die erörterte Frage garnicht mehr in Betracht. Auch in diesem Falle bliebe die Beweiskraft der Aufforderung v. 27a unangetastet. Dazu kommt, daß Jesus v. 35 ohne Verklausulierung von sich sagt: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε*. Nach Zahns Auslegung hätte er etwa sagen müssen: „Ich bin zwar jetzt schon das Brot des Lebens, und zwar mein Fleisch ist dies Brot, aber dies Brot wird erst nach meinem Tode eßbar werden, wenn mein Fleisch und Blut beim Abendmahl als Brot und Wein gegessen und getrunken werden kann." Hätten diese Gedankenreihen, die einem im Zusammenhang der Situation freilich aufs äußerste deplaziert erscheinen müßten, hier wirklich zum Ausdruck gebracht werden sollen, so würde das sicher deutlicher geschehen sein. Auch in den erläuternden Ausführungen v. 53—57 findet sich, abgesehen von dem klar auf einen bestimmten Punkt der Zukunft weisenden Worten *κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*, nirgends eine Beschränkung der dort auseinandergesetzten Tatbestände und Erlebnisse auf die Zeit nach dem Tode Jesu. Man vergleiche z. B. das *ἔχει ζωὴν αἰώνιον* v. 54. Aber ebensowenig ist etwa ausschließlich von der Gegenwart die Rede. Diese Ausführungen sind in der Tat sozusagen zeitlos, voll ewiger Gegenwart.

Dagegen scheint v. 51 ein bestimmtes der Zukunft angehöriges Geben des Brotes herausgehoben zu werden. Man hat hier vielfach einen Hinweis auf Jesu Tod gefunden. Zahn hält das für völlig ausgeschlossen. Leider ist der Wortlaut der Stelle nicht völlig gesichert.[2]) Wir schließen uns zunächst der Annahme dieses Exegeten an, daß als ursprünglicher Text zu gelten habe: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*. Zahn nimmt weiter — sicher mit Recht — an, daß die Worte *ὑπὲρ κ. τ. λ.* „als wirkliches Adverbiale zum Prädikat des Satzes gehören." Dann

1) Wie Zahn S. 328.

2) Vergl. über den textkritischen Tatbestand Zahn S. 342f.

aber heißt es weiter: „Prädikat ist aber nicht ἡ σάρξ μου. ἐστίν sondern ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω .... ἐστι. Es liegt hier wieder einer der Fälle vor, wo die Frage nach dem rechten Subjekt eines längst genannten und besprochenen Prädikats beantwortet wird. Gesagt ist also: Es dient zum besten des Lebens der Welt, daß das Fleisch Jesu das Brot ist, welches Jesus dereinst den Menschen darreichen wird, d. h. mit anderen Worten, daß Jesus seine eigene Leiblichkeit den Menschen als Nahrungsmittel darreichen wird, soll der Welt zum Leben gereichen.“ Daß durch diese Exegese der Sinn des Satzes gründlich verschoben wird, liegt auf der Hand. Zunächst wird hier die grammatische Bedeutung des Prädikats auf den Kopf gestellt. Denn bekanntlich kann in der Aussage a = b, wenn es sich um Identitätsurteil handelt, an sich sowohl a als b Subjekt bezw. Prädikatsnomen sein. Ob in dem betreffenden Falle, um den es sich gerade handelt, a oder b Subjekt bezw. Prädikatsnomen ist, entscheidet sich, abgesehen von der Stellung am Anfang oder Ende des Satzes, die aber nicht immer maßgebend ist, daran, welches von beiden eine neue Aussage hinzubringt. Ist z. B. von a schon fortwährend die Rede gewesen und erfolgt dann plötzlich die Aussage: a = b, so ist a selbstverständlich Subjekt und b ebenso selbstverständlich Prädikatsnomen. Der Zahnschen Erwägung, daß durch b aber „doch die Frage nach dem rechten Subjekt eines längst genannten und besprochenen Prädikats“ beantwortet werde, daß also b als Subjekt und a als Prädikatsnomen aufzufassen sei, ist die Frage entgegenzuhalten: Woher nimmt man das Recht, a von vornherein als ein auf der Suche nach seinem Subjekt befindliches Prädikatsnomen anzusprechen, da an sich genommen ja der umgekehrte Fall ebenso möglich und in dem Satze, um den es sich handelt, sogar das einzig mögliche ist? Denn ὁ ἄρτος war der bekannte Begriff. Das Neue in der Aussage besteht darin, daß Jesus von diesem ἄρτος die Aussage macht: ὁ ἄρτος .... ἡ σάρξ μού ἐστιν. Also ist das zudem am Satzanfang stehende ὁ ἄρτος Subjekt und ἡ σάρξ μου ist Prädikatsnomen. Dann gehört aber ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς zu ἡ σάρξ μού ἐστιν, auf das es ja auch unmittelbar folgt. Aber nicht nur grammatisch sondern auch logisch gesehen erweist sich die das richtige Verhältnis der Satzglieder geradeswegs umkehrende Auffassung Zahns als unhaltbar. Der Gedankenfortschritt verlangt, daß nun endlich gesagt wird, was unter dem Brot zu verstehen sei. Deswegen muß der volle Ton auf „mein Fleisch“ ruhen. Diese entscheidende Aussage wird aber bei der Zahnschen Paraphrase ganz nebenbei abgemacht, denn der Nachdruck der Aussage ruht bei ihr darauf, daß die Tatsache des Identischseins des Fleisches Jesu mit dem Brot zum Besten des Lebens der Welt dient. Wir können nach alledem in der Zahnschen Exegese des Satzes nur einen verunglückten Versuch erblicken, die Beziehung der Aussage auf den

Tod Jesu zu verhindern. Denn wenn ἡ σάρξ μου das Prädikatsnomen ist und ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς als wirkliches Adverbiale zum Prädikat zu ziehen, so liegt der Gedanke daran, daß Jesus seine σάρξ für das Leben der Welt in den Tod geben wird, wirklich nahe genug. Die Lesart, welche vor ὑπὲρ τῆς τ. κ. ζ. noch ein ἣν ἐγὼ δώσω hat, würde somit jedenfalls den Sinn des Satzes besser treffen als die Zahnsche Auslegung, ja es bestände die Möglichkeit, daß der ursprüngliche Text wirklich so gelautet hätte. Denn der Ausfall von ἣν ἐγὼ δώσω ließe sich doch durch das unmittelbare Vorhergehen von ὃν ἐγὼ δώσω ganz gut erklären.

Zahn glaubt nun freilich Gründe genug zu haben, um jede Beziehung der Aussage auf die Hingabe des Leibes Jesu in den Tod auszuschließen.[1]) Aber keiner derselben trifft die im Folgenden zu gebende Erklärung. Es ist nämlich auch unsere Meinung, daß die Todeshingabe der σάρξ im Zusammenhang von Joh. 6 keineswegs allein oder auch nur in erster Linie gemeint sei. Die Aussagen sind vielmehr sehr viel allgemeiner gehalten. Dennoch scheint nach unserer Auslegung das Sterben Jesu in v. 51 zwar nicht aufdringlich akzentuiert, wohl aber bei aller Zartheit des Ausdrucks doch sichtbar genug angedeutet zu sein. Auch das ἀναβαίνειν des Menschensohnes, ὅπου ἦν τὸ πρότερον, weist auf das Kreuz, obwohl es den Schleier darüber breitet. Der Tod Jesu steht demnach allerdings keineswegs als scharf belichteter geschichtlicher Akt im Mittelpunkt der Betrachtung, wohl aber scheint er durch als wichtiger und unentbehrlicher Charakterzug des Menschensohnes, um dessen Fleisch und Blut es sich handelt.[2]) Bei der σάρξ und dem αἷμα handelt es sich also keineswegs speziell um den getöteten Leib Jesu und sein dabei vergossenes Blut sondern um die Herausstellung seiner menschlichen Wirklichkeit bis hinein in sein Sterben als des entscheidenden Merkmals seiner Messianität. Ohne sie wäre er eben nicht das Brot des Lebens. Wer ihn in dieser seiner Wirklichkeit nicht akzeptieren will, wer sein Fleisch nicht essen und sein Blut nicht trinken will, der hat auch kein ewiges Leben, und umgekehrt. Jesus redet hier ohne Frage als der ἀναβαίνων, ὅπου ἦν τὸ πρότερον, sei es in prophetischer Vorwegnahme der Zukunft auf Grund seines Ewigkeitsbewußtseins, sei es infolge der nachträglichen Farbengebung des Evangelisten. Und doch redet zugleich der Menschensohn mit Fleisch und Blut, — und zwischen beiden, die doch eins sind, liegt sein Todesgang: ἡ σάρξ μου ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. Es ist wahr, daß durch diese Sachlage die Ausdrücke einen, wenn man will, unbestimmten schwebenden Charakter bekommen, und daß ein eigentümliches Helldunkel über der ganzen Szene lagert. Aber man darf diese charakteristische

1) Vergl. a. a. O. S. 348.
2) Vergl. auch Schlatter a. a. O. S. 12.

Stimmung nicht durch hier gänzlich unangebrachte Alternativen zerstören, wenn man den keuschen Zauber dieser tiefsinnigen Rede nicht gefährden will, in der die ruhige Gehaltenheit des *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* und *ἀναβαίνων, ὅπου ἦν τὸ πρότερον,* deren „stille, ewige Klarheit" von den Schauern des Todes nur einmal wie aus weiter Ferne angeweht wird, mit der ganzen rücksichtslosen Herbigkeit der Kampfsituation, in der der Menschensohn mit Fleisch und Blut bis zum Sterben steht, zu einer wunderbaren Einheit zusammenschmilzt. Diese Höhe der Betrachtung, in der das Geschichtliche und das Ewige ineinandergehen und die Zeitgrenzen zu fließen beginnen, ist von Schlatter klar erkannt[1]) und auch von R. Seeberg deutlich durchempfunden worden.[2]) Derselbe konstatiert hier mit Recht „die Grundthese des Johannes" von der Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus, die der erste Brief immer wieder Gegnern gegenüber zum Ausdruck bringt.[3])

Von diesem Verständnis der Aussagen von Joh. 6 fällt nun auch Licht auf v. 63. In den vorangehenden Äußerungen war die Absicht die, den Zusammenhang des *πνεῦμα* Christi mit der *σάρξ* Jesu zu sichern. Vielleicht will der Evangelist durch diese Herausarbeitung der Antithese Jesu gegen das phantastische Christusbild der Galiläer zugleich seiner unmittelbaren Gegenwart angehörige Gegner treffen, die Jesus Christus nicht bekennen als *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* (1. Joh. 2, 4).[4]) Aber der Begriff *πνεῦμα* verträgt sich eben von Haus aus nicht mit dem Begriff *σάρξ*, vergl. z. B. die schroffe Kontrastierung 3, 6. Diese Kehrseite der Sache, die die polemische Auseinandersetzung mit den *Ἰουδαῖοι* in der Synagoge von Kapernaum völlig unberücksichtigt läßt, hebt Jesus nachher in der Anrede an die murrenden *μαθηταί* ebenso ausschließlich hervor, indem er das Fleisch und den Geist in den schärfsten Gegensatz zu einander stellt. Die Doppeldeutigkeit, die der Ausdruck dadurch bekommt, spiegelt nur die Paradoxie der Sachlage selber.[5])

Jedenfalls steht die *σάρξ* Jesu in Joh. 6, abgesehen von v. 63, ganz und gar nicht im Gegensatz zum *πνεῦμα* im johanneischen Sinne, sondern lediglich zum messianischen Spiritualismus der *Ἰουδαῖοι*. Die Bezeichnung ist nur der plastische Ausdruck dafür, daß Jesus so, wie er leibt und lebt, in seiner nüchternen Menschlichkeit,

1) Vergl. die Bemerkungen über die Zusammenschau des Gegenwärtigen und des Eschatologischen in den Worten Jesu a. a. O. S. 9f.

2) Das Abendmahl im N. T. Vergl. besonders die Bemerkung S. 33f.: „So wird der Kreis immer enger gezogen und immer niedriger gelegt und dann strahlt mit einem Male der ganze Himmel über ihn." 3) A. a. O. S. 34.

4) Vergl. Lütgert, Die johanneische Christologie S. 71.

5) Diese beabsichtigte Paradoxie wird verkannt, wenn Schettler, Die paulinische Formel „durch Christus" S. 6 meint: „In Joh. 6 kreuzen sich zwei Strömungen, insofern durch die Hinzufügung von v. 63 die in v. 51—59 dargelegte Sakramentstheorie [?] christlich spiritualisiert wird."

dem Anstoß der Galiläer mit ihren phantastischen Ansprüchen an den Christus zum Trotz, dennoch ja gerade deswegen der Lebengebende, also der Christus ist für alle, die sein Fleisch essen und sein Blut trinken, d. h., die sich völlig einigen mit ihm, so wie er jetzt ist. Denn sein Fleisch und sein Blut ist nichts zeitgeschichtlich Bedingtes, sondern gehört zu seinem eigensten Wesen in alle Ewigkeit. Unter dieser Betrachtungsweise rücken die Termini σάρξ und αἷμα mit dem πνεῦμα zusammen, ähnlich wie 1. Joh. 5, 8. Dort beobachteten wir, wie der Ausdruck, der deutlich auf den blutigen Tod Jesu anspielte, unter unseren Augen sich erweichte und erweiterte. Hier ist dieser Prozeß der Bedeutungsverallgemeinerung schon so abgeschlossen, daß man umgekehrt fragen kann, ob die spezielle Beziehung auf den Tod Jesu noch irgendwie bei dem Ausdruck vors Auge tritt.

Diese Frage müssen wir noch erwägen. Zunächst ist deutlich, daß mit dem Ausdruck αἷμα im Zusammenhang der Rede Jesu nichts inhaltlich Neues hinzugebracht wird, wie besonders daraus deutlich hervorgeht, daß σάρξ, σάρξ καὶ αἷμα, ἐγώ, με in diesem ganzen Zusammenhang mit einander wechseln können.[1]) An das physische Blut, das beim Tode Jesu floss, kann auch wegen des Ausdrucks „trinken" nicht gedacht sein, den man dann ja wörtlich nehmen müßte. Genuß von Blut eines getöteten Menschen aber ist für jüdische Anschauung ein verabscheuungswürdiger Greuel.[2]) Dennoch liegt auch bei dem Ausdruck τὸ αἷμα in seiner Kombination mit ἡ σάρξ eine Beziehung zum Sterben Jesu vor, eben weil diese Beziehung bei der σάρξ durch die adverbiale Näherbestimmung: ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς gegeben ist. Aber diese spezielle Beziehung, so unverkennbar sie durchschimmert, steht doch, wie wir sahen, keineswegs im Mittelpunkt der Aussage. Dieselbe ist vielmehr weit allgemeiner gehalten und umfaßt den ganzen Bereich des historischen Jesus, sein Sterben eingeschlossen. Wenn es demnach wohl auch zu viel behauptet wäre, daß hier jede Reminiszenz an das Opferblut ausgelöscht sei, so tritt die Erinnerung daran hier doch so völlig zurück wie wohl sonst an keiner Blutstelle. Sie gänzlich auszuschließen, ist vielleicht darum gewagt, weil ein gewisser[3]) Einfluß der urchristlichen Abendmahlsterminologie auf die

1) Vergl. darüber Zahn a. a. O. S. 349 Anm. 62.

2) Zahn, der S. 349 hierauf aufmerksam macht, übersieht dabei, daß sich dies Argument auch gegen seine eigene Erklärung richtet. Denn wenn das Trinken wörtlich gemeint wäre und das Blut ebenfalls, so wäre der verabscheuungswürdige Greuel des „Trinkens" von „Blut" hier gefordert. Denn der Abendmahlswein, um den es sich nach Zahn ja hier handelt, wäre eben wirklich das Blut des verklärten Christus und zwar Blut im eigentlichen Sinne.

3) Deißmann bemerkt dazu: „Ein starker! Ich glaube, daß σάρξ sachlich gleich σῶμα ist und daß der massive Ausdruck gewählt ist, weil ‚die Juden' das christl.

Gestaltung des Ausdrucks in Joh. 6 wohl schwer zu bestreiten ist. Möglicherweise stammt daher die Hinzufügung des αἷμα zu der σάρξ. Es handelt sich ja auch in der Tat hier um dieselbe Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus der zugleich der „historische Jesus" ist, wie sie nach der von uns bei Paulus festgestellten urchristlichen Anschauung im Herrenmahl stattfand, nur daß dort der Tod Jesu als entscheidendes Charakteristikum des lebendig Gegenwärtigen und demnächst Wiederkommenden ganz anders im Mittelpunkt der Betrachtung stand. So wenig wir diesen sachlichen und sprachlichen Zusammenhang von Joh. 6 mit dem Abendmahl leugnen wollen, so bestreiten wir dort die These, daß Jesus hier eine Rede speziell über das Abendmahl in den Mund gelegt würde oder daß Jesus hier in geheimnisvollen Weissagungsworten auf das Abendmahlsmysterium halb verhüllend halb entschleiernd hinwiese. Es ist dieselbe Christusmystik, die hier wie dort zum Ausdruck kommt, aber der Gesichtskreis von Joh. 6 ist von einer viel zu umfassenden Weite, als daß er diesen Spezialfall für sich im Auge hätte, so gewiß er ihn (implicite) mit umfaßt und so sehr er nach Ausdruck und Inhalt von dorther beeinflußt sein mag.

So völlig verblaßt die Erinnerung ans Opfer in der Zusammenstellung von σάρξ und αἷμα Jesu Joh. 6 ist, falls sie überhaupt noch irgendwie empfunden wurde, so deutlich ist wenigstens der kultische Klang der Worte Jesu aus dem „hohenpriesterlichen Gebet" Joh. 17, 19: καὶ ὑπὲρ αὐτῶν [ἐγὼ] ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ. Zwar liegt auch hier keine wirkliche Vergleichung sondern nur eine durchsichtige Anspielung vor. Denn darin wird Zahn wohl Recht haben, daß ἁγιάζειν nicht selbstverständlicher terminus technicus für Opfer darbringen ist[1]). Wenn er dann aber dem ἁγιάζειν nach Analogie von 10, 36 lediglich die Bedeutung gibt, „zu einem heiligen Beruf und Geschäft weihen, in die entsprechende Verfassung setzen", so wird er damit doch der Tatsache nicht gerecht, daß das Verbum von den LXX häufig in Opferzusammenhängen gebraucht wird vgl. z. B. Ex. 13, 2 Deut. 15, 19, wo es sich um kultische Darbringungen (Weihe der Erstgeburt) handelt, oder Ex. 28, 41, wo es die Vorbereitung zu priesterlichem Tun bedeutet.[2]) Mehr als diese allgemeine Parallele mit der kultischen Weihe ist freilich kaum ausgesprochen. Der dahinterliegende Opfergedanke wird mehr angedeutet, als ausgeführt. Schon das geht über den Rahmen des unmittelbar Gesagten hinaus, wenn B. Weiss[3]) hier den Gedanken des Hebräerbriefs wiederfindet,

Abendmahl wohl dadurch bekämpften, daß sie höhnten: ‚Ihr esset das Fleisch des Messias!' Den Juden zum Trotz wird der Ausdruck ‚Fleisch' zunächst beibehalten, um nachher v. 63 in seiner wahren Bedeutung enthüllt zu werden."

1) A. a. O. S. 603.

2) Vergl. Holtzmann, Neutest. Theol. 2. Bd. S. 476.

3) Kommentar 8. Aufl. S. 552.

daß Christus zugleich Priester und Opfer ist. Daß der Opfergedanke gleichwohl im Hintergrunde steht, machen auch Stellen wie Hebr. 9, 13; 10, 10. 14 wahrscheinlich, die als Parallelen zu dem *καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι* in Betracht kommen. Inhaltlich muß das *ἁγιάζειν*, wenn es von Jesus ausgesagt wird, zunächst dasselbe bedeuten wie im Nachsatz, wo als beabsichtigter Erfolg der Selbstweihe Jesu für die Seinen das wahrhafte Geweihtsein derselben hingestellt wird. Beidemale ist „die Aneignung zum Organ Gottes“[1]) gemeint, oder wie man es sonst ausdrücken will. Die Besonderheit des ersten *ἁγιάζειν* liegt darin, daß es in der Selbsthingabe zum Sterben besteht. Diese Todesweihe beginnt in dem Augenblick, in dem die Worte von dem zum Tode gehenden betend ausgesprochen werden. Und als Erfolg der damit eingeleiteten Opferhandlung wird dann dieselbe sozusagen kultische Zugehörigkeit der Jünger zu Gott in Aussicht genommen, die Jesus für sich selber herstellt. Daß Jesus schon immer der *ἅγιος* Gottes ist, den der Vater *ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον* 10, 36, während die *αὐτοί* erst dadurch, daß Jesus sich selbst für sie weiht, Geweihte werden, und daß mit der Selbstweihe Jesu, wenn als Erfolg derselben das Geweihtsein der *αὐτοί* herauskommen soll, die Beseitigung der bei denselben noch vorhandenen Unreinheit mitgegeben sein muß, diese unverkennbaren Voraussetzungen der Aussage werden absichtlich nicht zum Ausdruck gebracht. Wenn darum B. Weiss in dem Doppelsinn, den das Wort *ἁγιάζειν* durch die wirkliche Sachlage bekommt, „die Pointe des Ausspruchs“[2]) findet, so muß hinzugefügt werden, daß die Zartheit des Ausdrucks wiederum darin beruht, daß er diese Pointe nur soweit hervortreten läßt, daß sie gerade noch sichtbar wird.

Hat das *ἁγιάζειν* in Joh. 17, 19, so allgemein die Aussage im übrigen lautet, nach alledem doch deutlich einen kultischen Klang, so liegt 2, 21 eine direkte kultische Vergleichung vor in den Worten: *ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ*. Nach dem Zusammenhang soll Jesu Leib als Ort der Gegenwart Gottes in antithetische Parallele zum Tempel gestellt werden.[3]) Denn der zitierte Satz gibt sich als eine exegetische Bemerkung des Evangelisten zu dem für jüdische Ohren unerträglichen Wort Jesu im Anschluß an die Tempelreinigung: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν*. Unter *ὁ ναὸς οὗτος* kann nichts anderes verstanden werden als der Tempel, um dessen Heiligkeit Jesus soeben geeifert hat. Das „Zerstören dieses Tempels besteht aber in dem Töten des Leibes Jesu, der den herodianischen Tempel samt seinem Kultus in seinen Untergang hineinziehen wird. Wie

1) Lütgert, Die joh. Christologie S. 96. 2) A. a. O. S. 553.

3) Vergl. auch die Anspielung auf die Stiftshütte als Gottes Wohnstätte *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* 1, 14, auf die Zahn S. 171 aufmerksam macht.

aber in der Tötung Jesu implicite der Abbruch des steinernen Tempels enthalten ist, so in der Selbstauferweckung Jesu die Aufrichtung eines neuen[1]) Tempels". Durch seine Auferweckung wird er „zu einem herrlichen und unzerstörbaren Tempel werden, zu einem Sammelpunkt der wahrhaftigen Anbeter Gottes".[2]) „Die geistvolle Kürze des Ausdrucks für diese weitreichenden Gedanken" beruht also „nicht auf einem Spiel des Witzes mit dem Wort *ναός*, womit Jesus zwei sachlich auseinanderfallende Dinge zu benennen beliebt, sondern auf dem inneren Zusammenhang zwischen dem Schicksal seines Leibes und des jüdischen Tempels, wofür die gleiche Benennung der verschiedenen aber vergleichbaren Gegenstände nur die kürzeste bildliche Form des Ausdrucks ist".[3]) Es ist derselbe kultvernichtende[4]) Radikalismus Jesu, den wir schon im synoptischen Jesusbild beobachtet haben, der in dieser knappen Sentenz zu verehrender Flamme auflodert. Er selber ist der Feuerbrand, der das Heiligtum zerstören wird, er in seiner von den Juden herbeigeführten Katastrophe. Seine Katastrophe wird auch die Katastrophe des Tempels sein, weil er seine geschichtliche Katastrophe überdauert. Man wird unwillkürlich an das synoptische Wort erinnert: „Hier ist mehr als der Tempel".

Neben dieser revolutionären Tendenz begegnet uns aber auch hier der durchaus konservative Zug im Verhalten Jesu zum Kultus. Er nennt den Tempel auch bei Johannes das „Haus seines Vaters". Sein verzehrender Eifer um dies Haus erklärt sich nur aus einer tiefen Liebe zu dem Heiligtum Israels. Dieselbe Doppelheit der Haltung in einem und demselben Zusammenhang zeigt der Jesus des Johannesevangeliums auch im Gespräch mit dem samaritanischen Weibe. Wenn er zu ihr sagt: „Ihr betet an, was ihr nicht kennet, wir beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden" 4, 22, so kann man den jüdischen Standpunkt bezüglich der Kultstätte gegenüber dem samaritanischen Konkurrenzheiligtum nicht schärfer präzisieren. Und doch hat er unmittelbar vorher 4, 21 dem Weibe die „Stunde" in Aussicht gestellt, wo ihr „weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet", und unmittelbar nachher (v. 23 f.) heißt es sogar, daß diese neue Zeit der wahrhaftigen Anbeter, die den Vater in Geist und Wahrheit anbeten, nicht nur kommt, sondern auch schon da ist. Mit ihm selber ist sie da, der den Geist ohne Maß hat (3, 34).

---

1) „Das steht aber doch nicht da, sondern *αὐτόν* (= der alte Tempel)". Deißmann.

2) Die nähere Begründung dieser Auslegung Zahns vergl. Kommentar S. 170f.

3) A. a. O. S. 172.

4) „Ich glaube eher, daß das (m. E. echte) joh. Tempelwort ein tempelschonendes Pietätswort ist: Die Juden sind die Tempelzerstörer, er ist der Tempelerbauer." Deißmann.

Damit haben wir die Opferaussagen der johanneischen Schriften samt ihrer Voraussetzung, der Stellung des johanneischen Jesus zu dem überlieferten Kultus einer genauen exegetischen Untersuchung unterzogen. Als das allgemeinste Ergebnis derselben ist festzustellen, daß sich zwar eine ganze Reihe mehr oder weniger deutlicher Anklänge und Anspielungen an das kultische Opfer finden, aber eigentlich keine einzige direkte Vergleichung.[1]) Die Verwertung der Opferanschauung zur Illustration der Wirkungen des Todes Jesu ist hier also womöglich noch geringer als in den Paulusbriefen, und es wäre noch verfehlter als dort, den Mittelpunkt der johanneischen Frömmigkeit oder „Theologie" in der Anwendung der Opfervorstellung auf den Tod Jesu zu suchen. Von einer Verbindung des Opfergedankens mit der Stellvertretungsidee haben wir erst recht nichts entdecken können.

4.

Die Opferaussagen des Hebräerbriefs.

Der Autor ad Hebraeos hat dagegen in bemerkenswertem Unterschied zu dem bisher in den neutestamentlichen Schriften durchgängig konstatierten gelegentlichen Charakter der Opferanspielung oder -vergleichung die mit dem Sterben Jesu zusammenhängenden Vorgänge in ausführlicher Darlegung mit den alttestamentlichen Opferhandlungen in Parallele gesetzt.

Ehe wir die daraus sich ergebenden Gedankengänge dieser merkwürdigen Schrift im einzelnen zu analysieren versuchen, erscheint eine kurze Verständigung über die mit diesem Schriftstück vom Verfasser verfolgte Absicht und den dadurch beeinflußten literarischen Charakter des vorliegenden Dokumentes im Interesse der richtigen Augeneinstellung unerläßlich.

Was die Frage nach dem Zweck des Schreibens angeht, so brauchen wir uns freilich nicht auf die noch immer nicht zur Ruhe gekommene Kontroverse darüber einzulassen, ob dasselbe für ehemalige Juden oder für frühere Heiden bestimmt war. Wir können diese Alternative in diesem Falle ruhig dahingestellt sein lassen, eine Zurückhaltung, die sich schon aus Gründen wissenschaftlicher Taktik empfiehlt. Dagegen ist es im Zusammenhang unserer Untersuchung von größter Wichtigkeit, ob der Verfasser mit seinen Ausführungen den Zweck verfolgt, die Leser vor Rückfall ins Judentum zu warnen oder nicht. Daß diese Frage im negativen Sinne zu entscheiden ist, scheint uns, nachdem auch Zahn in seiner ausführ-

1) Denn bei der Vergleichung des Leibes Jesu mit dem Tempel handelt es sich ja nicht um eine spezielle Opferaussage, sondern um einen ganz allgemein gehaltenen Vergleich mit der Kultstätte als dem Ort der Gegenwart Gottes.

lichen Untersuchung der Abfassungsverhältnisse des Hebräerbriefs[1]) den dahingehenden Darlegungen v. Sodens, Jülichers und Harnacks beigetreten ist, immer allgemeinerer Anerkennung sicher zu sein.[2]) Nach Harnack[3]) dient das Schreiben lediglich dem praktischen Bedürfnis, „vor dem schleichenden Kleinmut der Hoffnungslosigkeit, sittlichen Mattigkeit und Stumpfheit zu warnen, die in die einst lebendige, opferfreudige und todesmutige Gemeinde eingedrungen sind". Die Richtigkeit dieser rein praktischen Zweckbestimmung wird sich vor allem daran erproben müssen, ob die ausführliche Heranziehung der alttestamentlichen Opferanschauung durch den Verfasser wirklich nur der gekennzeichneten Absicht dient oder ob die Art ihrer Verwertung eine darüber hinausgehende Tendenz anzunehmen fordert.

Eng zusammen mit der Frage nach dem Zweck des Schreibens hängt die nach seinem literarischen Charakter. Nach Deißmann[4]) haben wir es in demselben überhaupt nicht mit einem Brief, sondern mit einer regelrechten Epistel[5]) zu tun, die literarisch etwa auf „einer Stufe steht mit dem 4. Makkabäerbuch, welches sich als einen φιλοσοφώτατος λόγος bezeichnet". Dieser Charakteristik liegt jedenfalls eine richtige Beobachtung zugrunde. Man braucht den Hebräerbrief nur mit dem 2. Korintherbrief oder mit dem Billet an Philemon zu vergleichen, um den starken Unterschied in der ganzen Tonart herauszuspüren. Dort ausgesprochen naive, aus dem unmittelbaren Impuls einer konkreten Situation geborene Ergüsse eines Feuergeistes, dessen scharf umrissene Physiognomie aus jedem der mit urwüchsiger Sprachkraft gestalteten Sätze herausleuchtet, hier sorgfältig vorbereitete und komponierte, an eine Reihe von Bibelworten angeschlossene homiletisch-paränetische Darlegungen in fein ziselierter Kunstprosa, in Briefform[6]) gebrachte Meditationen eines schriftgelehrten, rhetorisch gebildeten und um den Seelenzustand der Gemeinde ernsthaft besorgten urchristlichen Lehrers, der seine individuelle Eigenart absichtlich hinter dem λόγος παρακλήσεως zurücktreten läßt. Selbst wenn man den Hebräerbrief mit dem noch am ersten vergleichbaren Paulusbrief, dem Römerbrief, zusammenhält, springt der Abstand jedem, der Sinn für Stilverschiedenheit

1) Einleitung 2. Bd. S. 110—158.

2) Vergl. dazu den Bericht Harnacks, Probabilia usw. Z. N. W. 1900 S. 16f., der in der von Zahn trotzdem festgehaltenen These, daß die Empfänger durchweg geborene Juden gewesen seien, „nur die Abendröte jener von Zahn selbst aufs glücklichste bekämpften Ansicht zu sehen vermag, daß der Brief vor Rückfall ins Judentum warne, ja zu diesem Zweck geschrieben sei." Eine kürzere Zusammenfassung seiner Gründe hat Zahn P. R. E.[3] Bd. 7 S. 498f. gegeben.

3) Chronologie Bd. I S. 476 f. Anm. 3.

4) Bibelstudien S. 242, vergl. auch Licht vom Osten S. 162.

5) „Oder Diatribe" (Deißmann).

6) „Die Briefform ist bloß in den Schlußzeilen vorhanden" (Deißmann).

hat,[1]) in die Augen. So wohlerwogen Gedankengang und Ausdrucksweise in diesem Paulusbrief ist, so wenig ist er das Kunstprodukt eines literarisch gebildeten Menschen. Der Autor ad Hebraeos aber hat durchaus literarische Art in seiner Schreibweise. Trotz alledem übertreibt die These Deißmanns, daß wir es in diesem Schriftstück mit einer regelrechten Epistel zu tun hätten, den Tatbestand, wie denn überhaupt in der zitierten, außerordentlich anregenden methodologischen Studie „Prolegomena zu den biblischen Briefen und Episteln“[2]) die Zwischenstufen und Übergangsformen nicht zu ihrem Recht kommen, weil das Interesse auf die möglichst deutliche Herausarbeitung der verschiedenen Typen in ihrer Reinkultur konzentriert ist.[3]) Eine solche Zwischenstufe scheint uns nun in der Tat hier vorzuliegen. Der Hebräerbrief ist ein Mittelding zwischen Brief und Epistel, das der Epistel näher steht als dem naiven Brief. Es ist ein literarischer Mensch, der hier schreibt, aber derselbe will einen wirklichen Brief schreiben. Und doch gleicht dieser Brief weite Partien hindurch mehr einer literarischen Rede, als einem echten Brief voller konkreter individueller Züge.[4]) Vielleicht wird man diesem Mischcharakter des Dokumentes am ehesten gerecht, wenn man es als eine brieflich gehaltene biblische Ansprache oder als einen Predigtbrief bezeichnet.[5])

Nach diesen Vorbemerkungen können wir an die hier vorliegenden Opferaussagen herangehen. Da es sich hier nicht um gelegentliche Anspielungen, sondern um eine ausgeführte Vergleichung handelt, wird es gut sein, die in Betracht kommenden Gedankenreihen zunächst nacheinander so vorzuführen, wie sie in den Organismus des Ganzen eingegliedert sind. Dabei kann natürlich der zwischen den einzelnen Opferpartien liegende

1) „Das ist das Zitat aus Origines bei Euseb. H. E. 6, 25. 11“ (Deißmann).

2) Bibelstudien S. 189—252.

3) Doch vergl. die interessante Bemerkung über den Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise S. 238 f. Anm. 1: „Man kann da wirklich nicht genau sagen, wo die Briefe aufhören und die Episteln anfangen.“ Vergl. auch Licht vom Osten S. 172, wonach die sieben kleinen Schreiben der Apokalypse „eine mehr briefliche Gattung von Episteln“ darstellen, ferner S. 160, wo von „Mittelgattungen zwischen Brief und Epistel“ die Rede ist.

4) Nach W. Wrede, Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs, wird der Verfasser im Verlauf seiner Darlegungen „unvermerkt zum Briefsteller.“ „Insofern kann man sagen, diese Schrift beginne als Abhandlung, setze sich fort als Brief und endige als paulinischer Gemeindebrief“ a. a. O. S. 73. Den Briefcharakter im eigentlichen Sinne verteidigt neuestens wieder B. Weiss, Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung, Leipzig 1910.

5) Vergl. dazu die Bemerkungen von Zahn, Einl. S. 124 und die treffenden Formulierungen von F. Dibelius, Der Verfasser des Hebräerbriefs, Straßburg 1910, der die Schrift „eine zum Brief gewordene Predigt“ oder eine „Rede, die als Brief verschickt wurde“ nennt, S. 13 u. 62. Wenn Heinrici, Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften S. 71 den Hebräerbrief „einen gelehrten und zielbewußten Midrasch“ nennt, weil „seinen Darlegungen bestimmte Schriftworte als Leitsätze zu Grunde liegen,“ die „den Ausgangspunkt und den Schlußpunkt geben,“ so ist das doch ein gewagter Vergleich auf Grund einer richtigen Beobachtung.

Zusammenhang nur in seinen Umrissen hergestellt und auf die vielen zum Teil sehr komplizierten exegetischen Einzelfragen nur dann eingegangen werden, wenn es für den unmittelbaren Zweck unserer Untersuchung unumgänglich ist.

Das Opfermotiv klingt zuerst an bei der Eingangscharakteristik des *υἱός* im letzten der wirkungsvoll aufeinander getürmten Partizipialsätze in den lapidaren Worten *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος*. Aber es handelt sich nur um eine beiläufige Erwähnung. Denn die Aufmerksamkeit haftet hier durchaus an der Herrlichkeitsstellung dessen, der sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat, deren dauernder Zuständlichkeit gegenüber die vorausgehende Bewirkung der Reinigung von den Sünden nur als Episode, wenn auch zur Charakteristik unentbehrliche Episode, erscheint. Erst im zweiten Kapitel steigt die Betrachtung von dem Anschauen des in unvergleichlicher Erhabenheit über den Engeln thronenden Sohnes herunter zu dem *βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους ἠλαττωμένον*. Auch hier ist der Standpunkt, von dem aus das *πάθημα τοῦ θανάτου* gesehen und beurteilt wird, die Herrscherstellung des von Gott mit *δόξα* und *τιμή* gekrönten, deren volle im Psalmwort angezeigte Verwirklichung freilich noch der Zukunft angehört. Die folgende Ausführung konstatiert zunächst den tatsächlichen Herrlichkeitserfolg der Erniedrigung Jesu für ihn selbst in seiner Paradoxie, um sogleich zu der von Gott mit diesem Todesleiden verfolgten Absicht für andere überzugehen, die darin besteht, „viele Söhne“ zur *δόξα* zu führen. Bei dieser Gelegenheit wird Jesus mit dem Terminus *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* v. 10 bezeichnet, in dem sowohl die Zusammengehörigkeit wie die Unterschiedenheit des *υἱός* und der *υἱοί* zum Ausdruck kommt. Beides, das Kontrastierende und das Parallele, erscheint dann in dem folgenden Satz v. 11 nebeneinandergestellt: *ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες*. In dem hier zweimal gebrauchten *ἁγιάζειν* kündigt sich das Opfermotiv, das in diesem Zusammenhang bis dahin völlig fehlte, wieder leise an,[1]) um aber sofort wieder zu verschwinden vor der starken Betonung der gleichen Abstammung des *ἀρχηγός* und seiner *ἀδελφοί*, infolge deren er an Blut und Fleisch derselben teilnimmt, um durch seinen Tod den Teufel zu vernichten und sie dadurch aus ihrer durch die Todesfurcht bewirkten Sklaverei zu befreien. Sein *ἐπιλαμβάνεσθαι* bezieht sich demnach nicht etwa auf Engel, die ja dem Tode nicht unterworfen sind, *ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται*. Zu diesem Zwecke mußte er in jeder Beziehung den Brüdern gleich werden, um *ἐλεήμων* zu werden *καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν*. Damit ist die entscheidende Charakteristik des *ἁγιάζων* zum ersten Male im Zusammenhang des Schreibens ausgesprochen. Was dieselbe in

1) Vergl. den Gebrauch desselben Verbums an späteren Stellen.

sich schließt, wird gleich näher bestimmt durch die Hinzufügung: *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*. Dadurch ist mit einem Schlage die ganze Opferperspektive eröffnet, aber zunächst nur implicite. Weder wird schon angedeutet, wodurch dies sühnende Wegschaffen der Sünden des Volkes geschieht, noch verlautet etwas davon, worin seine sühnende Kraft besteht. Nur so viel ist deutlich, daß die durch *ἐλεήμων* und *πιστός* ausgedrückte Beschaffenheit des Hohenpriesters, als deren notwendige Voraussetzung das *κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι* erscheint, zu dem *ἱλάσκεσθαι* erforderlich ist. Der abschließende Satz: *ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι* kann nur den vorher behaupteten Zusammenhang zwischen der Notwendigkeit der Gleichheit mit den Brüdern und der hohenpriesterlichen Funktion erläutern. Wie man auch das *αὐτός* bezieht, zu *πέπονθεν* oder zu *πειρασθείς*, jedenfalls wird hier das Leiden als ein aus dem *πειράζεσθαι* hervorgehendes aufgefaßt; die aber, denen er helfen soll, sind ebenfalls *πειραζόμενοι*. Diese Gleichheit der Situation, die in seinem Leiden zum Ausdruck kommt, befähigt ihn zum Helfen, insofern er dadurch *ἐλεήμων καὶ πιστὸς ἀρχιερεύς* wird. Das *βοηθῆσαι* könnte an sich einen von dem *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* völlig verschiedenen Sinn haben und lediglich die Bewahrung vor dem Fallen beim *πειράζεσθαι* in sich schließen. Durch das unmittelbar vorhergehende *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας* wird aber wahrscheinlich gemacht, daß es ein ganz allgemeiner, auch dieses in sich befaßender Ausdruck für das Tun des Hohenpriesters ist, zumal das Versuchtwerden leicht den negativen Erfolg des Sündigens haben kann, ohne daß die bewußte Reflexion darauf dem Verfasser an dieser Stelle zugeschrieben werden soll. Jedenfalls bricht im 18. Verse das eigentlich aktuelle Interesse des Autors an der Beschaffenheit des Hohenpriesters hervor, während die nähere Bestimmung des Ausdrucks *ἀρχιερεύς* durch die Worte *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* sozusagen die geläufige Sacherklärung des Terminus *ἀρχιερεύς* im Sinne des Alten Testamentes, also nichts eigentlich Neues, bringt.

Die hier aufgerollten Gedankenreihen werden zunächst durch eine längere Paränese, zu deren Begründung sie zusammen mit den ihnen vorausgehenden Darlegungen von 2, 5 an dienen sollten, verschlungen, um erst 4, 14 zunächst noch in dieser paränetischen Verknüpfung wieder aufzutauchen. Der *ἀρχιερεύς* bekommt hier das Epitheton *μέγας*, dessen Bedeutung durch das anschließende *διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς* als Gelangtsein in die unmittelbare Nähe Gottes umschrieben wird. Durch die weitere Hinzufügung *Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* wird eine Häufung wirkungsvoller Attribute erzielt, die der knappen Folgerung: *κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας* eindringliche Wucht verleiht. Aber die stark abrupte Wiederein-

führung der Hohepriestervorstellung erheischt eine nähere Erläuterung ihrer paränetischen Motivationskraft, die im 15. Verse in einer mit 2, 17 sich eng berührenden Aussage gegeben wird. In der Form einer doppelten Negation, die eine akzentuierte Bejahung enthält, wird die Fähigkeit des *ἀρχιερεύς, συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, behauptet und sofort in derselben Weise wie früher durch Hinweis auf sein Versuchtwordensein begründet, nur daß dieser Tatbestand nicht wie dort mit dem Gelittenhaben in Zusammenhang gebracht wird.[1]) Dafür wird um so stärker die Gleichartigkeit seiner Lage mit derjenigen der anderen hervorgehoben durch den ausdrücklichen Hinweis darauf, daß sich sein Versuchtwerden auf alles erstreckte (*κατὰ πάντα*) und daß es in gleicher Weise (*καθ' ὁμοιότητα*) wie bei den andern Menschen geschah, nur daß es nicht zur Sünde kam (*χωρὶς ἁμαρτίας*). Diese Sachlage wird dann v. 16 zum Motiv für die Aufforderung, mit Freimut zum Thron der Gnade heranzutreten, um Erbarmen und Gnade zu finden zu rechtzeitiger Hilfe.[2])

Nach dieser grundlegenden psychologischen Charakteristik des gegenwärtig im Himmel thronenden großen Hohenpriesters auf Grund seiner irdischen Vorgeschichte, empfindet der Verfasser das Bedürfnis, die durch den Ausdruck *ἀρχιερεύς* vollzogene Vergleichung des Sohnes Gottes mit dem alttestamentlichen Hohenpriester zu begründen. Das geschieht Kap. 5, 1 ff. zunächst dadurch, dass die Aufgabe jedes *ἀρχιερεύς* beschrieben und dann nachgewiesen wird, daß Jesus in der Tat unter diese Kategorie fällt. Als Merkmal des Hohenpriesters erscheint zuerst, daß er, aus Menschen genommen, für Menschen bestellt wird zu dem, „was gegen Gott zu tun ist".[3]) Diese Tätigkeit in der Richtung auf Gott wird dann näher bestimmt als Darbringen von *δῶρα* und *θυσίαι ὑπὲρ ἁμαρτιῶν*. Das ist immer noch eine ziemlich konventionelle Begriffsbestimmung, die nur den allgemeinsten Rahmen des allen *ἀρχιερεῖς* Gemeinsamen absteckt. Sie bekommt aber plötzlich Blutwärme durch den Zusatz: *μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν*. Es ist die Fähigkeit zu einem billigen, nicht rigorosen Urteil auf Grund der Gleichartigkeit seiner Beschaffenheit mit dem Zustande der Menschen, für die er bestellt ist, die als ein entscheidendes Merkmal jedes Hohenpriesters herausgehoben wird. Die dabei gebrauchten Ausdrücke für das Sündigen

1) Wenn man nicht etwa in dem *συμπαθῆσαι* eine unwillkürliche Andeutung davon finden will, daß die Schmerzhaftigkeit des Versuchtwerdens dem Mitleidenden aus eigener Erfahrung gegenwärtig ist.

2) Zu dem *εἰς εὔκαιρον βοήθειαν* vergl. W. Dittenberger, Or. graec. inscr. sel. Leipzig 1903 u. 1905 762, 4 *τότε ὁ δῆμος ὁ τῶν Κιβυρατῶν τῷ δήμῳ τῶν Ῥωμαίων βοηθείτω κατὰ τὸ εὔκαιρον*.

3) Wie v. Soden, Komm. 2. Aufl. S. 42 gut übersetzt.

(ἀγνοεῖν, πλανᾶσθαι) sind in ihrer barmherzigen Milde einem solchen Hohenpriester, der sich selber mit „Schwachheit umgeben" weiß, sozusagen aus dem Mund genommen. Als Beweis dieser ἀσθένεια wird dann noch die Tatsache angeführt, daß es zu den Obliegenheiten des Hohenpriesters gehört, wie für das Volk so für sich selbst zu opfern περὶ ἁμαρτιῶν. Es wäre ja nun das Nächstliegendste gewesen, an diesem Punkt die Parallele zwischen dem normalen Hohenpriester und Jesus nun auch wirklich zu ziehen. Aber es ist, als ob der Verfasser vor dieser Konsequenz unwillkürlich zurückscheue. Jedenfalls führt er vorerst noch ein weiteres wichtiges Merkmal eines jeden Hohenpriesters ein, nämlich seine Berufung durch Gott, wofür auf das klassische Beispiel Aarons hingewiesen wird v. 4. Hier wird nun die Parallele mit Jesus mit ungehemmter Zuversicht vollzogen (v. 4—6). Dann erst folgt in relativischem Anschluß der infolge der Inadäquatheit beider Situationen bei aller Bestimmtheit, ja Energie des Ausdrucks doch etwas verschämte und nicht ganz koncinne Nachweis, daß Jesus analog dem normalen Hohenpriester auch für sich selber geopfert habe. Denn daß die δεήσεις καὶ ἱκετηρίαι durch das Verbum προσενεγκεῖν, dessen Objekt sie bilden, als Opferdarbringungen charakterisiert werden sollen, ist im Zusammenhang unverkennbar, und Hofmann ist völlig im Recht mit der Behauptung: „So entspricht einander das von dem gesetzlichen Hohenpriester um deßwillen, weil er mit sündiger Schwachheit behaftet ist, und Jesus von wegen der Schwachheit des Fleisches, die ihm das Uebel zur Anfechtung macht, vor Gott gebrachtes flehentliches Gebet".[1]) Wenn diese Auffassung nach Riehm[2]) schon daran scheitert „daß der Gedanke, Christus habe auch für sich selbst geopfert, unserm Verfasser völlig fremd ist", so ist es zwar ganz richtig, daß nur hier diese Parallele gezogen wird; aber das beweist eben keineswegs etwas gegen den klaren Wortlaut, dem zufolge sie eben an dieser einzigen Stelle wirklich gezogen ist. So viel ist Riehm freilich zugegeben, daß der Verfasser Jesus kein sühnendes Opfer für sich selber konnte bringen lassen, und daß infolgedessen die ganze Vergleichung an diesem Punkte nur künstlich und halb durchzuführen war, ein Umstand, den Hofmann ganz unberücksichtigt läßt wie er denn überhaupt den Gedankenzusammenhang von 5, 1—10 viel „scharfsinniger" konstruiert, als ihn der Verfasser beabsichtigt hat. Daß aber gleichwohl das Gebetsopfer Jesu als freilich nur schwer vergleichbares Korrelat zu dem gesetzlich vorgeschriebenen Opfer des Hohenpriesters für sich selber gemeint ist, geht aus der dem καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν entsprechenden Charakteristik der Situation Jesu hervor, aus der heraus er δεήσεις καὶ ἱκετηρίας dar-

1) Komm. S. 216. 2) Lehrbegriff des Hebräerbriefes S. 449 Anm.

brachte. Wenn dies Opfern durch sein Hineinfallen in die Tage seines Fleisches, durch das starke Geschrei und die Tränen, ohne die es dabei nicht abging, und durch den Angstzustand[1]), den es auslöste, sein eigentümliches Gepräge bekommt, so zeigt sich in der Kräftigkeit dieser Ausdrücke sowohl die Energie, mit der die Analogie durchgeführt werden soll, als auch die Mühe, die dazu erfordert wird. Wirklich koncinn wird die Parallele auch so nicht, und der Exeget atmet auf, wenn der 9. Vers, nachdem v. 8 den Uebergang geschaffen, wieder auf die Höhe der Vollendung führt, auf welcher der *αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου* von Gott in feierlicher Anrede den geheimnisvollen Titel *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* bekommen hat.

Bevor der Verfasser sich aber an die Erläuterung dieses rätselhaften Ausdrucks, die bei der Schwerhörigkeit der Leser eine schwierige und viel Zeit erfordernde exegetische Aufgabe in sich schließt, heranwagt, läßt er vorher noch eine infolge ihres stark rhetorischen Charakters gelegentlich nicht ganz durchsichtige paränetische Ausführung folgen, die mit großer Schärfe einsetzt, sich dann aber bedeutend abmildert, um schließlich mit Hilfe des Bildes von dem ins Innere des Vorhangs hineingehenden Anker der Seele (wie die *προκειμένη ἐλπίς* 6,19 genannt wird) wieder zum Ausgangspunkt zurückzukehren, nämlich zu Jesus, der dort als Vorläufer für uns eingegangen ist und der hier von neuem als *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα* gekennzeichnet wird. Diese Charakteristik wird dann im 7. Kap. ausführlich erläutert, indem der Sohn Gottes im Licht von Gen. 14, 17—20 den levitischen Priestern[2]) mit einer echt biblizistischen Logik so gegenüber gestellt wird, daß der Kontrast zwischen der Ewigkeit und Vollkommenheit (*τελείωσις*) des Priestertums nach der Ordnung Melchisedeks und der Vergänglichkeit und Unvollkommenheit des levitischen Priestertums in grelle Beleuchtung tritt. Den verschlungenen Pfaden dieser Beweisführung, bei der u. a. die Begriffe *ἐλπίς*, *ὁρκωμοσία* und *διαθήκη* eine Rolle spielen, brauchen wir jetzt nicht nachzugehen. Die eigentliche Pointe der antithetischen Parallele gipfelt darin, daß Jesus, der *ἔγγυος κρείττονος διαθήκης*, eine *ἀπαράβατος ἱερωσύνη* besitzt (v. 24), *ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ*

1) Daß *εὐλάβεια* hier so zu übersetzen ist, geht auch aus diesem Zusammenhang hervor. Im übrigen vergl. Delitzsch, Komm. S. 191f.

2) Die Beobachtung, daß in 7, 1—24 immer nur vom Priestertum, nicht vom Hohepriestertum Christi die Rede ist und die Vergleichung immer mit der gesamten levitischen Priesterschaft, nicht speziell mit den Hohenpriestern stattfindet, erklärt Riehm S. 461 Anm. mit Recht daraus, „daß die alttest. Schrift Melchisedek Priester und nicht Hohepriester nennt, und auch nur von einem Priestertum nach der Weise Melchisedeks weiß."

αὐτῶν v. 25. Das Retten ist hier als mit dem fürbittenden Eintreten[1]) unmittelbar gegeben gedacht. In v. 26 folgt dann noch eine zusammenfassende Charakteristik dieses Hohenpriesters, dessen Einzigartigkeit durch die vorausgehende Vergleichung erwiesen ist. Zunächst werden eine Fülle höchster Wertprädikate auf ihn gehäuft (ὅσιος, ἄκακος ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος), deren letztes dem Verfasser Gelegenheit bietet, von der Höhe des über die Himmel Entrückten auf die mit Schwachheit behafteten menschlichen Hohenpriester herunter zu schauen und mittels dieses Abstandes eine starke Kontrastwirkung zu erzielen. Er „hat nicht täglich nötig, wie die Hohenpriester zuerst für seine eigenen Sünden Opfer zu bringen, dann für die des Volkes. Denn dieses hat er auf einmal getan, indem er sich selbst darbrachte“ v. 27. So deutlich die allgemeine Tendenz dieser Gegenüberstellung ist, so schwierig ist die Auslegung im Einzelnen.

Das erste exegetische Problem bildet das καθ' ἡμέραν, weil es ein tägliches Opfern der Hohenpriester vorauszusetzen scheint. v. Soden will den Verfasser „von dem unbegreiflichen Irrtum, den viele hier finden,“ dadurch entlasten, daß er καθ' ἡμέραν mit „tagweise“ übersetzt, d. h. nicht täglich, sondern: an dem betreffenden Tage immer wieder vorzunehmend. Diese Auskunft scheitert aber an dem überaus künstlichen Sinn, den man auf diese Weise in den an sich völlig klaren und eindeutigen Ausdruck hineinlegen muß. Mehr Beifall hat die zuerst von Hofmann versuchte Lösung der Schwierigkeit gefunden, der das καθ' ἡμέραν wegen seiner Stellung sofort hinter ὃς οὐκ ἔχει sich gar nicht auf das Tun der gesetzlichen Hohenpriester mitbeziehen, sondern nur von Jesus gesagt läßt, daß er nicht tagtäglich in der Lage sei, so zu opfern, wie die gesetzlichen Hohenpriester.[3]) „Nicht wird, was Christus zu tun hatte, mit dem verglichen, was die Hohenpriester tagtäglich zu tun haben, sondern das, was die Hohenpriester zu tun haben, mit dem was Christus tagtäglich zu tun hätte: er müßte, weil es sich um immer neue, um stetige Sühnung handelte, Tag für Tag tun, was er nun ein für allemal getan hat.“ Nun wird man nicht leugnen

1) Für diesen Gebrauch von ἐντυγχάνειν vergl. die Belege bei Deißmann, Bibelstudien S. 117 f. Interessant ist besonders die Beobachtung, daß derselbe nach Ausweis der Papyri in Ägypten längst der technischen Sprache geläufig war.

2) Komm. 2. Aufl. S. 59 f.

3) Vergl. Schriftbeweis II S. 287, Komm. S. 295 f., ferner Delitzsch S. 317, Riehm S. 438 Anm. 1. Zahn, Einl. II S. 156 P. R. E.[3] Bd. 7 S. 500 f. An der letztgenannten Stelle findet sich auch eine gute Erörterung des Verhältnisses unserer Stelle zu dem täglichen Opfern und Beten des Hohenpriesters bei Philo und eine treffende Abweisung des Versuches, die angebliche Übereinstimmung Philos und des Hebräerbriefes an diesem Punkte aus gleichmäßiger Berücksichtigung der Liturgie von Leontopolis zu erklären. Vergl. auch Schürer II[3] S. 291.

können, daß die Stellung des καθ' ἡμέραν diesen Ausdruck absichtlich so eng als möglich mit der Aussage über Jesus verknüpft und ihn möglichst weit von der Aussage über die Hohenpriester abrückt. Aber es wird eben trotz dieser Bemühung das Mißverständnis nicht verhindert, als sei damit, daß von Jesus in einer gegensätzlichen Vergleichung mit den Hohenpriestern die Notwendigkeit eines täglichen Opferns verneint wird, bei den Hohenpriestern eine solche vorausgesetzt. Ehe man sich also entschließt, den allzu scharfsinnigen Gedanken, den Hofmann aus den Worten herausliest, als vom Verfasser an dieser Stelle beabsichtigt anzusehen, wird es doch wohl geratener sein, ihm hier eine Inkoncinnität des Ausdrucks zuzutrauen.[1]) Denn daß der Schreiber unseres Briefes wirklich geglaubt hätte, das Opfern gehöre zu den täglichen Obliegenheiten des Hohenpriesters, ist allerdings angesichts 9, 7—25 schlechterdings ausgeschlossen.

Ganz ähnlich ist die Sachlage bei der zweiten exegetischen Schwierigkeit des Verses, die sich aus der Frage ergibt, ob das τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας auf die ganze vorherige Aussage, also auch auf das πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν oder nur auf ihren zweiten Teil, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ, zu beziehen sei. In beiden Fällen bleibt der Ausdruck mißverständlich. Nimmt man mit den meisten Auslegern außer Hofmann an, die Aussage beziehe sich nur auf das Opfern für die Sünden des Volks, so ist das τοῦτο ungeschickt gewählt. Bezieht man sie mit Hofmann[2]) auf den ganzen Komplex des Vorhergehenden, so kommt der für den Verfasser in dieser Form unmögliche Gedanke heraus, daß Jesus zuerst für seine eigenen Sünden opfern müsse. Vermutlich hat der Verfasser an das dem Opfern des gesetzlichen Hohenpriesters für sich selber entsprechende (oder auch nicht entsprechende) Darbringen von δεήσεις καὶ ἱκετηρίαι 5, 7 gedacht, aber es ist ihm nicht gelungen, den adäquaten Ausdruck für diesen an sich nicht recht adäquaten Vergleich zu finden. Wie dem auch sei, jedenfalls liegt an dieser Stelle noch nicht der Ton auf der einmaligen Selbstopferung Jesu. Vielmehr wird in derselben ein seiner Vergangenheit angehöriges Tun gesehen, das ihn eben deswegen, weil es abgeschlossen hinter ihm liegt, als den υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον so hoch erhebt über die ἀνθρώπους .... ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν.

Daß dieser gegenwärtige Vollendungszustand des Hohenpriesters, der sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln, dem Verfasser wirklich als die entscheidende Hauptsache gilt, wird 8,1 durch die Einführungsworte κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς

1) Vergl. die guten Bemerkungen von Bleek I S. 331, der hier sowohl in dem καθ' ἡμέραν als auch in dem folgenden τοῦτο „einen Mangel an Schärfe und bestimmter Begrenzung des Ausdrucks findet."

2) Komm. S. 297f.

λεγομένοις kräftig unterstrichen. Zugleich aber wird diejenige Seite seiner himmlischen Existenzweise herausgehoben, die ihn den irdischen Priestern auch hier noch vergleichbar macht, andererseits aber auch die ganze Distanz zwischen ihnen und ihm hervortreten läßt. Das geschieht dadurch, daß er τῶν ἁγίων λειτουργὸς[1]) καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος genannt wird 8, 2. Daß er diese himmlische λειτουργία wirklich besitzt, wird folgendermaßen nachzuweisen gesucht. Zum Wesen des Hohenpriesters gehört das Darbringen von Gaben und Opfern. Infolgedessen muß auch dieser — der ja, wie selbstverständlich vorausgesetzt wird, in die Kategorie der Hohenpriester gehört — etwas haben, das er darbringt. Wäre er aber auf Erden, so wäre er gar nicht Priester, da ja dort welche vorhanden sind, die nach dem Gesetz Gaben darbringen. Die daraus sich ergebende Konsequenz, daß der nicht zu diesen gehörende Hohepriester eben deshalb seinen Priesterdienst nicht auf der Erde, sondern nur im Himmel haben kann, wird aber nun nicht ausdrücklich gezogen, sondern die damit gegebene Inferiorität der gesetzlichen λειτουργία wird des Näheren dahin bestimmt, daß die προσφέροντες κατὰ νόμον δῶρα damit solche sind, die ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων. Erst nachdem der biblische Beweis für diese These erbracht ist, wird der Abstand des priesterlichen Dienstes dessen, der vorher τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς ἀληθινῆς σκηνῆς genannt war, von dem so gekennzeichneten Priesterdienst einfach als Tatsache festgestellt und seine Größe an dem Maß der Überlegenheit der κρείττων διαθήκη gemessen, deren μεσίτης dieser Hohepriester ist und deren Vorzug wiederum in den κρείττονες ἐπαγγελίαι besteht, auf Grund deren sie νενομοθέτηται. Daß aber die πρώτη διαθήκη, deren Wert auf diese Weise ja sehr herabgedrückt wird, in der Tat nicht ohne Tadel war, wird durch den tadelnden Ausspruch Jer. 31, 31—34 bewiesen, in dem zugleich Raum für eine δευτέρα διαθήκη gesucht wird. Durch die dort verheißene καινὴ διαθήκη ist die πρώτη antiquiert, d. h. aber dem Untergang geweiht.

Dementsprechend wird sie in der folgenden Ausführung auch als eine vergangene Größe behandelt. Wenn 9, 1—5 ihre δικαιώματα λατρείας und ihr ἅγιον κοσμικόν erwähnt werden, so geschieht das, wie die folgenden Ausführungen zeigen, nur, um eine Folie zu gewinnen für die λειτουργία Christi an der μείζων καὶ τελειοτέρα σκηνή. Und zwar wird zunächst die Zweiteilung des weltlichen Heiligtums in das Vorderzelt (σκηνή . . . ἡ πρώτη, ἥτις λέγεται Ἅγια) und das Zelt hinter dem zweiten Vorhang (μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα σκηνὴ ἡ λεγομένη Ἅγια Ἁγίων) hervorgehoben. Die Be-

1) Vergl. Philo leg. alleg. III 135 M. 114 τοιοῦτος δὲ ὁ θεραπευτὴς καὶ λειτουργὸς τῶν ἁγίων.

schreibung der in beiden befindlichen Gegenstände dient lediglich der scharfen Abgrenzung der Räume, wie die abschließende Bemerkung *περὶ ὧν οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος* beweist. Wir brauchen uns deswegen im Zusammenhang unserer Aufgabe auf die schwierigen und vielerörterten archäologischen Einzelfragen, die hier vorliegen, nicht einzulassen.[1]) Als das, was ihm an der ganzen Beschreibung wichtig ist, stellt der Verfasser in den Versen 6f. noch einmal ausdrücklich die Tatsache heraus, daß in das Vorderzelt die diensttuenden Priester immerzu hineingehen, in das zweite dagegen einmal im Jahr allein der Hohepriester, nicht ohne Blut, das er darbringt für seine eigenen und des Volkes Verfehlungen (*ἀγνοήματα*). In dieser Sachlage sieht er (v. 9) eine Andeutung des heiligen Geistes des Inhaltes, daß der Weg *τῶν ἁγίων*, d. h. zum wahren Heiligtum, „in welches Jesus zuerst den Weg gefunden und eröffnet hat (6, 20, 8, 2, 9, 12, 10, 19f.)“[2]) noch nicht kund geworden sei, so lange das erste Zelt noch Bestand hat. In dieser ihrer verhüllenden Eigenschaft ist die *πρώτη σκηνή*[3]) oder,[4]) was sachlich auf dasselbe herauskommt, die v. 6f betonte Eigentümlichkeit der alttestamentlichen Opferordnung ein Gleichnis (*παραβολή*) auf die gegenwärtige[5]) Zeit, welchem[6]) (Gleichnis) entsprechend Gaben und Opfer dargebracht werden, die nicht imstande sind, den, der Gottesdienst tut, dem Ge-

---

1) Nur eine einzelne Bemerkung zu Zahns Lösung der Schwierigkeit, die sich aus der Verlegung des *θυμιατήριον* ins Allerheiligste ergibt. Er meint Einl. II S. 157, mit dem Ausdruck *ἔχουσα* 9, 4 sei nicht das „räumliche Eingeschlossensein“, sondern nur eine „ideelle Zugehörigkeit“ gemeint, vergl. auch P. R. E.[3] Bd. 7 S. 501. Das ist deswegen keine befriedigende Auskunft, weil von der mit *καί* verbundenen *κιβωτὸς διαθήκης* damit auch nur eine „ideelle Zugehörigkeit“ zum Allerheiligsten ausgesagt wäre, was aber keinesfalls beabsichtigt ist. Man wird also um eine ziemliche Ungenauigkeit des Ausdrucks schwerlich herumkommen. Eine solche anzunehmen, würde durch die Analogie von Apokalypse Baruch 6, 7, wo unter den Gegenständen aus dem Allerheiligsten ein thuribulum erscheint, erleichtert, wenn darunter der Rauchopferaltar zu verstehen wäre, was freilich sehr fraglich ist, vergl. darüber A. Harnack, St. u. Kr. 1876 S. 572ff.

2) Zahn, Einl. II S. 141, vergl. auch B. Weiß, Komm. 6. Aufl. S. 216. Das wahre Heiligtum heißt so in Analogie zu dem irdischen Allerheiligsten, welch letzteres ohne Frage 9, 25 auch *τὰ ἅγια* genannt wird, ebenso 13, 11.

3) So die meisten neueren Ausleger vergl. Riehm S. 494 Anm. 1.

4) Wenn man nämlich mit v. Soden 2. Aufl. S. 66 *ἥτις* neutrisch faßt, das Fem. als Attraktion seitens des Präd. *παραβ.* erklärt und die Aussage auf den v. 6f. geschilderten Tatbestand der alttest. Opferordnung bezieht, der den Gegenstand der Erörterung im 8. Verse bildet.

5) v. Soden 2. Aufl. S. 65 faßt *ἐνεστηκώς* als „zukünftig“, vergl. dagegen Zahn, Einl. 3. Aufl. I. S. 167 zu 2. Thes. 2, 2. Vielmehr wird diese für die Christen vergangene Zeit *ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς* genannt „vom Standpunkt des durch die Stiftung des gesetzlichen Kultus lehrenden hl. Geistes und im Sinne der sämtlichen Präsentien in 9, 6—9.“ Zahn, Einl. 2 S. 142, ähnlich B. Weiß, Komm. 6. Aufl. S. 217.

6) Gegen die Lesart *καθ' ὅν* vergl. Delitzsch S. 372, Riehm S. 495 Anm. 1. Weiß S. 218 Anm.

wissen nach zu vollenden, sie, die nur zu Speisen und Getränken (d. h. zu den gesetzlichen Vorschriften darüber) und mancherlei Waschungen hinzukommen, was alles (die Opfergesetze sowohl wie die Bestimmungen über *βρώματα, πόματα καὶ διάφοροι βαπτισμοί*) *δικαιώματα σαρκός* sind, die nur bis zur Zeit der Richtigsteltung (*διόρθωσις*) auferlegt sind.[1]) Der in dieser nur provisorischen Geltung ausgedrückten Unvollkommenheit der *δικαιώματα λατρείας* der *πρώτη διαθήκη*, die durch die jährlich nur eine Ausnahme erleidende Beschränkung des Opferdienstes auf die *πρώτη σκηνή* parabolisch angedeutet ist, wird nun v. 10f der einmalige Eingang Christi als des *παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν* in das himmlische Heiligtum (*τὰ ἅγια* wie v. 8) kontrastierend gegenübergestellt.

Diese Kontrastwirkung wird einmal durch die Charakteristik der *σκηνή*, durch die er geschritten, als einer *μείζων καὶ τελειοτέρα*, weil nicht wie das *ἅγιον κοσμικόν* von Händen gemacht (vgl. 8, 2) d. h. nicht von dieser Schöpfung, erzielt, dann aber vor allem durch die zunächst ohne jeden Kommentar gelassene, weil durch sich selbst wirkungsvolle Vergleichung des den Eintritt vermittelnden (*διά*) Blutes von Böcken und Kälbern mit seinem eigenen Blut. Auch der Partizipialsatz *αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος*[2]), der die durch diese *εἴσοδος* zugänglich gemachten *γενόμενα ἀγαθά* inhaltlich näher charakterisiert, dient als wuchtiger Abschluß der ganzen Periode dazu, die Überlegenheit der *καινὴ διαθήκη* über die *πρώτη* mit ihren *δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα*, die eben den *λατρεύων* nicht *κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι* vermochten, zu akzentuieren. Dieser letzte Satz wird in v. 13 dadurch sicher gestellt, daß von der bis jetzt nur als Folie benutzten dürftigen Reinigungswirkung der gesetzlichen Opfersatzung als gegebener Voraussetzung aus in einem Schluß a minori ad majus auf die überragende (*πόσῳ μᾶλλον*) Reinigungskraft der Darbringung des Christus argumentiert wird. Auf der einen Seite steht das Blut von Kälbern und Stieren und die Sprengasche einer roten Kuh[3]), Dinge, die die Verun-

---

1) Diese Erklärung der äußerst schwierigen Stelle (vergl. Riehm S. 495) scheint uns die annehmbarste zu sein. Die nach B. Weiß S. 219 Anm. „einzig natürliche" Verbindung des *μόνον* mit dem Part. *ἐπικείμενα* hält Riehm a. a. O. der Wortstellung wegen mit Recht für „ganz unstatthaft". Daran ändert auch das nur von B bezeugte *καί* vor *δικαιώματα* nichts, das B. Weiß für ursprünglich hält und mit „auch" übersetzt. Über die sonstigen Auslegungsversuche vergl. die Bemerkungen dieses Exegeten a. a. O. 2) Das Blut als *λύτρον*!

3) Nach B. Weiß kommt die *δάμαλις* hier hinzu, weil die Wirkungskraft des Blutes Christi als Reinigungsmittel „an der Analogie jenes Sprengwassers noch ungleich deutlicher hervortritt" a. a. O. S. 224. Vielleicht darf man zur Erklärung auch daran erinnern, daß nach Büchler, Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels S. 113 Anm. die Zubereitung der Reinigungsasche bei Philo, Josephus, Abba Saul und in den tatsächliche Vorfälle beschreibenden Berichten

reinigten[1]) weihen (ἁγιάζειν) zur Reinigkeit des Fleisches, auf der anderen Seite das Blut des Christus, der vermittelst ewigen Geistes[2]) sich selbst als einen Unbefleckten Gott dargebracht hat (Aor.!), das um dieser Charakteristika willen noch viel mehr seinen Zweck erfüllen wird (καθαριεῖ logisches Futurum), das Gewissen (vgl. v. 9) zu reinigen von den toten[3]) Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Wegen dieser reinigenden Kraft des Blutes Christi, die das λατρεύειν θεῷ ζῶντι ermöglicht, ist Jesus nach v. 16 διαθήκης καινῆς μεσίτης.

Damit ist der Betrachtung eine neue Perspektive eröffnet, die ihre eigentümliche Färbung dadurch bekommt, daß „der Verfasser mit dem Doppelsinn von διαθήκη spielt."[4]) Nachdem er nämlich als die bei der Vermittelung der καινὴ διαθήκη zu Grunde liegende Absicht den Empfang der Verheißung seitens der zur αἰώνιος κληρονομία berufenen festgestellt und den zur Loskaufung von den unter der ersten διαθήκη begangenen Übertretungen stattgefundenen Tod zuvor noch einmal als Voraussetzung für die Erreichung dieser Absicht betont hat, faßt er die διαθήκη in v. 16 deutlich als Testament und begründet von da aus die Notwendigkeit des Todes für den διαθέμενος, ohne den ja einem Testament die Rechtskraft abgeht.[5]) Sofort aber wird diese neue Wendung

des Talmud als Aufgabe des Hohenpriesters gilt, wogegen die Halacha jeden Priester für zulässig erklärt. Vergl. die Belege S. 101, wo Anm. 2 noch hinzufügt, daß der Hohepriester nach Joseph. Ant. IV, 4, 6 und Philo de sacrificantibus § 2 auch die Schlachtung der Kuh und die Blutsprengung besorgt.

1) Das κοινοῦν faßt v. Soden 2. Aufl. S. 67 mit Recht als „spezifischen Ausdruck für die Verunreinigung dessen, was seiner Natur nach aus dem Gemeinen ausgeschieden ist."

2) Dabei ist wohl sicher daran gedacht, daß das πνεῦμα αἰώνιον ihn befähigt, auch nach seiner Selbstdarbringung hoheprieſterlich zu fungieren (B. Weiß S. 226). Zugleich ist damit dem Χριστός (denn um seinen Geist handelt es sich) ein religiöses Wertprädikat gegeben, das den Schluß auf die weit überragende Reinigungskraft seines Blutes zu einem guten Teil mitträgt.

3) νεκρός ist der Ausdruck religiöser Verurteilung im Bilde kultischer Befleckung die das λατρεύειν unmöglich macht. Zu dem καθαρίζειν im rituellen Sinn vergl. die inschriftlichen Belege bei Deißmann, Neue Bibelstudien S. 43, wonach unsere Stelle von dem Gedanken aus zu verstehen ist, „daß die Berührung eines Toten kultisch verunreinigt." 4) Weiß S. 232 Anm.

5) Vergl. dazu die oben S. 210f. gemachten Bemerkungen über die vermutliche Bedeutungsverschiebung von διαθήκη in der griechischen Bibel und in der von ihr beeinflußten Literatur. In unserem Zusammenhang ist der Übergang zur Spezialbedeutung vielleicht durch die Vorstellung des Erbes psychologisch veranlaßt. B. Weiß, der diese Ideenassoziation bestreitet, erklärt das Spiel mit dem Wort S. 231 daraus, daß „Jesus bei der Abendmahlseinsetzung sein Blut als das Bundesblut bezeichnet und somit den neuen Bund, der durch seinen Tod gestiftet, als ein Vermächtnis charakterisiert hatte, das er den Seinen hinterließ." E. Riggenbach, Der Begriff der διαθήκη im Hebräerbrief, entgeht der Schwierigkeit, die in dem Spiel mit dem Doppelsinn von διαθήκη liegt, durch die Annahme, διαθήκη habe auch an den übrigen Stellen des Briefes die Bedeutung „Testament." Er entschließt sich zu diesem Ausweg trotz seines

des Gedankens auch wieder benutzt, um mit ihrer Hilfe den Vorzug der καινὴ διαθήκη gegenüber der πρώτη zu illustrieren, wobei der Spezialsinn von διαθήκη = Testament übrigens wieder hinter seiner allgemeineren Bedeutung = göttliche Gnadenstiftung zurücktritt.

Der Verfasser greift nämlich auf Ex. 24, 3f. zurück, um darzutun, daß auch die erste διαθήκη nicht ohne Blut eingeweiht wurde (ἐγκεκαίνισται), und zwar wird die Szenerie aus der Erinnerung heraus[1]) über das dort Erzählte hinausgehend[2]) so „blutig" als möglich ausgemalt, so daß die allgemeine Beobachtung v. 22: καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις aus dem Eindruck dieses klassischen Beispiels sich ohne besondere Mühe wie von selbst einstellt. Von diesem Kanon aus, der für die ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ein καθαρίζεσθαι durch die genannten Mittel (τούτοις) notwendig erscheinen läßt, ergibt sich zugleich die Notwendigkeit, daß αὐτὰ τὰ ἐπουράνια κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας gereinigt werden (v. 23). Damit ist die Gedankenführung wieder im alten Fahrwasser der kontrastierenden Gegenüberstellung des Hineingehens

---

Nachweises, daß διαθήκη bei den LXX vorwiegend „Bund" bedeutet, und trotz seiner Einsicht, daß die sämtlichen Belegstellen des Wortes διαθήκη im Briefe außer 9, 16 direkt oder indirekt von den LXX abhängig sind und sich der Idee des „Bundes" ohne Schwierigkeit fügen. Als entscheidenden Grund führt er an, daß bei der letzteren Stelle „aller Zusammenhang und alle vernünftige Argumentation geleugnet werden müßte," wenn διαθήκη in v. 16f. eine andere Bedeutung hätte wie sonst immer im Briefe. Da nun 9, 16f. διαθήκη ohne Frage Testament bedeutet, muß es auch an den übrigen Stellen des Briefes diese Bedeutung haben. Man kann sich an dieser Stelle der sonst so gründlichen Studie doch des Eindrucks einer etwas gewaltsamen Beseitigung der Schwierigkeit nicht erwehren. Die beigebrachten Analogien für das Verständnis des LXX terminus διαθήκη als Testament bei Philo sind deswegen nicht durchschlagend, weil der Verfasser des Hebräerbriefs der alttestamentlichen בְּרִית-Vorstellung doch ganz anders kongenial gegenüberstand als Philo. Faßt man διαθήκη an den übrigen Stellen in dem allgemeinen Sinn von Verfügung, genauer im Anschluß an die spezifisch religiöse Verwendung des Ausdrucks bei den LXX als göttliche Gnadenveranstaltung (vergl. oben S. 209ff), so wird der Hiatus zwischen 9, 16 und dem Kontext beträchtlich verkleinert und das Spiel mit dem Wort psychologisch erträglich, ohne daß sich freilich eine theoretische Haltbarkeit des hier vorliegenden Gedankenganges erreichen ließe.

1) Wie besonders die ungenaue Form des Zitats beweist, die vielleicht unter der unbewußten Einwirkung der Abendmahlsworte sich so gestaltet hat. Vergl. τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης.

2) „Während dort nur die Schlachtung von μοσχάρια erwähnt wird (v. 5), nennt der Verfasser die ganze Kategorie der zum blutigen Opfer erforderlichen Tiere und fügt noch das Wasser hinzu, wodurch das Blut zum Sprengen flüssig gemacht wurde, die Purpurwolle, die in das blutige Wasser getaucht, und den Ysop, an den sie als Sprengwedel befestigt ward, indem er den Besprengungsakt nach der Analogie ähnlicher Reinigungszeremonien ausmalt." B. Weiß S. 234. Auch daß Moses das Buch selber besprengte, wird Ex. 24, 8 nicht gesagt. Ebensowenig verlautet dort etwas davon, daß er auch das Stiftszelt und alle Geräte des Gottesdienstes ebenfalls mit dem Blute besprengte. Weiteres hierüber vergl. bei B. Weiß S. 234f.

Christi in den Himmel selbst, *νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν* (nicht: um zu opfern!), und des Hineingehens in das mit Händen gemachte Heiligtum, das bei dieser Gelegenheit als *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν* bezeichnet wird. An diese erste antithetische Parallele (v. 24) wird als weitere die zwischen dem häufigen, Jahr für Jahr sich wiederholenden Hineingehen des Hohenpriesters und dem einmaligen Offenbarwerden Christi am Abschluß der Zeiten zur Beseitigung[1]) der Sünden durch sein Opfer angeschlossen[2]), mit welcher der Gegensatz zwischen seiner Selbstdarbringung und dem Hineingehen des Hohenpriesters *ἐν ἀλλοτρίῳ αἵματι* kombiniert ist. Diese Einmaligkeit des Offenbargewordenseins wird dann noch mit der Einmaligkeit des den Menschen bestimmten Sterbens verglichen[3]), wobei Christus als ein einziges Mal dargebracht (Part. pass.!) erscheint zu dem Zwecke: *πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*[4]), eine Korrelation, die, wie v. 28 b zeigt, auf dem Zusammenhang zwischen dem Gericht, das die Menschen nach dem Tode erwartet, und dem zweiten zukünftigen Erscheinen Christi beruht, das ohne Zusammenhang mit der Sündenbeseitigung erfolgt, vielmehr denen, die auf ihn warten *εἰς σωτηρίαν*.

Nach diesem kühnen Durchblick vom Kreuz zur Wiederkunft kehrt die Betrachtung zu dem Lieblingsgedanken des Verfassers zurück, nämlich zu der Verwertung der gesetzlichen Opferordnung als Folie für die Vollkommenheit des neutestamentlichen Opfers. Daß das Gesetz durch die Jahr um Jahr in derselben Weise ohne Aufhören dargebrachten Opfer die Herzutretenden dennoch niemals ans Ziel bringen kann, wird zunächst daraus erklärt, daß es eben nur den Schatten der kommenden Güter hat, nicht das Bild selbst der Dinge (10, 1). Die Erfolglosigkeit dieses ständigen Opferdienstes wird dann aber weiter aus eben dieser seiner ununterbrochenen Fortsetzung gefolgert, da ja andernfalls die einmal (wirklich) gereinigten *λατρεύοντες* kein Sündenbewußtsein (*συνείδησιν ἁμαρτιῶν*) haben und da-

1) Nach Deißmann, Neue Bibelstudien S. 55f. findet sich *ἀθέτησις* auf Papyri aus dem Faijum (!) im juristisch-technischen Sinn, und zwar in der Formel: *εἰς ἀθέτησιν καὶ ἀκύρωσιν*.

2) Wobei die keiner Widerlegung bedürftige groteske Annahme eines wiederholten Leidens Christi seit Grundlegung der Welt zur Verstärkung des Kontrastes negativ verwertet wird.

3) B. Weiß S. 244 ist wohl im Recht mit der Meinung, daß das *καθ' ὅσον* keine bloße Analogie bringt, sondern „das von den Menschen Gesagte ausdrücklich als maßgebend für das von Christo Auszusagende betrachtet."

4) Daß dieser „offenbar der Paronomasie wegen gewählte Ausdruck nach Jes. 53, 12 das stellvertretende Tragen der Übel bezeichnet, in welchem die Sünde ihre Strafe trifft, insbesondere des Todes" (B. Weiß S. 245), ist neuerdings durch E. Riggenbach in seiner mehrfach zitierten exegetischen Studie über „Jesus trug die Sünden der Welt" N. K. Z. XVIII S. 295—307, vergl. bes. S. 305, überzeugend nachgewiesen worden, so wenig wir den daraus für die im neutestamentlichen Zeitalter herrschende Opferanschauung gezogenen Folgerungen zustimmen können.

rum das (dann zwecklos gewordene) Opfern längst eingestellt haben würden (v. 2). Vielmehr läßt sich der faktische Erfolg dieser Opfer dahin bestimmen, daß in ihnen eine jährliche Sündenerinnerung (*ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν*) stattfindet (v. 3). Daß sie nicht mehr leisten, erklärt sich aus der ohne Begründung als selbstverständlich behaupteten Unmöglichkeit, daß Blut von Stieren und Böcken Sünden wegnehmen könne (v. 4). Dieser Sachlage entspricht es, wenn er, d. h. der neutestamentliche Hohepriester, bei seinem in die Welt Hineinkommen, nämlich in dem fast wortgetreu der griechischen Bibel entnommenen Zitat Ps. 40, 7—9 ausdrücklich von den *θυσίαι καὶ προσφοραὶ καὶ ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας* als von solchen Opfern spricht, die Gott nicht gewollt und an denen er kein Wohlgefallen gehabt habe, womit eben die gesetzlichen Opfer gemeint sind. Wenn er dann fortfährt: *ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου,* so hebt er damit das erste auf, um das zweite festzustellen (v. 8). Im Anschluß an dieses dem in die Welt Kommenden in den Mund gelegte Wort der Hingabe an Gott zum Gehorsam erfolgt dann die in ihrer Schlichtheit so eindrucksvolle Aussage: *ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ,* bei der die Formulierung *προσφορὰ τοῦ σώματος* dem Psalmwort nachgebildet ist. Und nun geht der Blick hinauf zu dem, der nach Darbringung eines einzigen Opfers für Sünden sich für immer zur Rechten Gottes niedergesetzt hat und von dort aus in feiernder Gelassenheit auf die Niederwerfung seiner Feinde unter seine Füße wartet, während jeder Priester Tag für Tag beim Opferdienst steht und dieselben Opfer darbringt, die doch niemals Sünden wegnehmen können. Nach dieser anschaulichen Gegenüberstellung von ganz besonderer Schlagkraft wird v. 14 noch einmal auf die inhaltschwere Voraussetzung dieser erhabenen Ruhe des zur Rechten Gottes Sitzenden mit den lapidaren Worten hingewiesen: *μιᾷ γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους.* Diese durch ein einziges Opfer zum endgültigen Abschluß gebrachte *τελείωσις* bestätigt auch das Zeugnis des heiligen Geistes in dem noch einmal in verkürzter Fassung zitierten Schriftwort von der neuen *διαθήκη* (Jer. 31, 33), insofern die dort verheißene radikale Sündenvergebung jedes fernere Opfer *περὶ ἁμαρτίας* ausschließt (v. 18).

Und nun wird die ganze Breite aller bisherigen Ausführungen über den neutestamentlichen Hohenpriester und seinen Opferdienst in einen wuchtigen Appell an die *ἀδελφοί* zusammengepreßt, dessen machtvolle Eindringlichkeit jeden Nachempfindenden noch heute ergreift (v. 19ff.). Zunächst wird in einem Partizipialsatz die Quintessenz des Vorangegangenen noch einmal mit packender Drastik rekapituliert. Dieselbe besteht in dem Besitz von Freimut in bezug auf den Eingang[1])

1) Man darf den Terminus *εἴσοδος* wegen der deutlichen Bezugnahme des folgenden *ὁδός* auf ihn wohl kaum als Hineingehen fassen, obwohl es sachlich darauf

εἰς τὰ ἅγια „in" dem Blute Jesu. Das himmlische Heiligtum wird hier wie 9, 8 einfach τὰ ἅγια genannt, weil der Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten, der bei dem mit Händen gemachten Heiligtum wegen seiner parabolischen Wichtigkeit so kräftig hervorgehoben wurde, hier in Wegfall gerät. Daß der Vergleich mit dem irdischen Heiligtum hier noch stark hereinspielt, zeigt besonders deutlich die Erwähnung des Vorhangs in der relativisch angeschlossenen Fortsetzung. Dort wird mit kühner und grotesker Wendung des Bildes von diesem Eingang gesagt, Jesus habe ihn uns eingeweiht[1]) als einen neugebahnten[2]) und lebendigen (d. h. wirklich zum Ziel führenden) Weg durch den Vorhang, d. h. durch sein Fleisch. Der dahinterliegende aber nicht ausgesprochene Gedanke ist offenbar der, daß Jesus in seinem Sterben durch sein Fleisch hindurch, das den Zugang zum himmlischen Heiligtum wie der Vorhang beim irdischen Allerheiligsten versperrte und das er zu diesem Zweck zerreißen bezw. abstreifen mußte, als πρόδρομος bis in die unmittelbare Nähe Gottes durchdrang und auf diese Weise allen seinen μέτοχοι den Weg dahin frei machte. Der bei dieser Formulierung zu Grunde liegende Vergleich Jesu mit dem Hohenpriester erscheint dann auch sofort, indem als weiteres mit dem ersten eng zusammengehöriges Besitztum eben ein ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ genannt wird. Der damit gekennzeichnete Besitzstand wird dann als Motiv verwertet, indem der Verfasser seine Leser, sich selber mit einschließend, zum Hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen in Vollgewißheit des Glaubens auffordert. Als Voraussetzungen eines solchen Nahens wird in zwei mit einander verbundenen Partizipialsätzen im Perfektum aufgeführt das Besprengtsein in bezug auf die Herzen weg vom bösen Gewissen, ein prägnanter Ausdruck für die Reinigung der Herzen vom bösen Gewissen[3]) durch das αἷμα ῥαντισμοῦ (12, 24 vergl. 1. Petri 1, 2), und das Gewaschensein in bezug auf den Leib mit reinem Wasser, d. h. dieselbe Reinigung in ihrem Zusammenhang mit dem Taufakt ausgedrückt, wobei durch die mehr rhetorische als sachliche Gegenüberstellung von καρδία und σῶμα wohl die Völligkeit der Reinigung plastisch zum Ausdruck gebracht werden soll. Dann geht die Paränese weiter, ohne daß zunächst auf die Opferausführungen der vorhergehenden Kapitel zurückgegriffen wird, nur daß von denen, die absichtlich sündigen, nachdem sie die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, v. 26 ausdrücklich gesagt wird, daß für sie kein weiteres Opfer für Sünden übrig ist, und daß v. 29 ein

---

hinauskommt und diese Fassung zu παρρησία gut passen würde. Bild und Sache ringen hier mit einander um den Ausdruck.

1) Zu dem ἐνεκαίνισεν vergl. 9, 18.

2) Vergl. zu der ὁδὸς πρόσφατος 2. Makk. 14, 36: διατήρησον εἰς αἰῶνα ἀμίαντον τόνδε τὸν προσφάτως κεκαθαρισμένον οἶκον, oben S. 98.

3) Vergl. v. Soden 2. Aufl. S. 75.

solcher Mensch charakterisiert wird als einer, der das Blut des „Bundes“ für gemein geachtet hat, „in“ dem er geheiligt war.

Auch im 11. Kap. tritt die Opferparallele völlig zurück. Zwar heißt es v. 4 von Abel, daß er durch Glauben Gott ein vorzüglicheres Opfer darbrachte als Kain, und in ähnlicher Weise wird die Opferung Isaaks v. 17 als Glaubenserweis gewertet, aber eine vergleichende Hindeutung auf das Opfer Jesu findet sich höchstens indirekt, wenn es v. 19 mit Anspielung auf die Auferweckung Jesu von Abraham heißt: *ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο.* Ebensowenig wird im Anfang des 12. Kap., wo über der leuchtenden Wolke von Zeugen der Anfänger und Vollender des Glaubens wie die Sonne erstrahlt, der Opfervergleich herangezogen. Erst in der eindrucksvollen Kontrastierung der Sinaierlebnisse Israels und der entsprechenden Heilsgüter der Leser, die in den Versen 18—24 in paränetischer Absicht (vergl. v. 25) vollzogen wird, erscheint unter den neutestamentlichen Werten hinter Jesus als dem Mittler des neuen Bundes auch das „Blut der Besprengung, das besser redet als Abel,“ ohne daß diese Bezugnahme näher ausgeführt würde.

Ausführlicher wird die Parallelisierung erst wieder 13, 10—14, wo mitten unter den meist in kurze knappe Sätze gefaßten Schlußermahnungen, in einer gegenüber den bisherigen Ausführungen ganz neuen Weise, eine Einzelheit aus dem Sündopferritus, nämlich die Verbrennung der Tierleiber außerhalb des Lagers, mit dem Leiden Jesu außerhalb des Tores (von Jerusalem) verglichen wird, um daraus die Konsequenz zu ziehen: *τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες.* Das Verständnis dieser vielumstrittenen Stelle hängt zunächst davon ab, ob man den Zusammenhang des Passus mit dem vorhergehenden Verse richtig bestimmt. Faßt man die *βρώματα* v. 9 als Opferspeisen und versteht man v. 13 als Aufforderung zum entschlossenen Bruch mit dem Judentum, so wird man eine enge Verbindung zwischen v. 9 und den Versen 10—13 herzustellen geneigt sein. Sind dagegen unter den *βρώματα* Enthaltungen von gewissen Speisen aus asketischen Motiven[1]) im Sinne von Röm. 14 gemeint, und handelt es sich in v. 13 jedenfalls nicht um Scheidung vom jüdischen Opferkultus, so hat Zahn Recht, der mit dem ja auch ohne Verbindungspartikel einsetzenden Verse 10 einen ganz neuen Gedanken beginnen läßt. In der Tat ist nicht einzusehen, inwiefern die Leser, selbst wenn man sich einmal hypothetisch auf den Standpunkt ihrer Hinneigung zum Judentum stellt, gerade von den Opferspeisen sich einen Nutzen für das Festwerden des Herzens ver-

1) Zur „Bezeichnung einer derartigen Lebensweise durch den positiven Ausdruck *ἐν βρώμασιν περιπατεῖν*, den man befremdlich gefunden hat,“ vergl. die Bemerkungen Zahns, Einl. 3. Aufl. Bd. II S. 138.

sprechen konnten, abgesehen davon, daß der Ausdruck *ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες* viel besser zur Kennzeichnung der Eigenart einer bestimmten dauernden Lebenshaltung, als zur Bezeichnung der Teilnahme an Opfermahlzeiten bei feierlichen Gelegenheiten paßt. Sollte das Schreiben nach Rom gerichtet sein, eine Annahme, für die ja Zahn besonders gute Gründe angeführt hat, so würde seine Deutung der *βρώματα* von dort aus eine willkommene Aufklärung erhalten. Nun ist ja freilich in v. 10 vom Essen, oder vielmehr vom Ausgeschlossensein des Essens der Opferstücke in dem angeführten Fall die Rede, eine Beobachtung, die die Ausleger immer wieder dazu verführt hat, einen straffen Zusammenhang mit v. 9 zu konstruieren. Aber man wird dem Tatbestande völlig gerecht, wenn man diese Beobachtung auf unwillkürliche Assoziation des Ausdrucks zurückführt, also nur eine lockere psychologisch-stilistische Verbindung annimmt, keine sachliche Zusammengehörigkeit.

Diese Lösung wird gefordert durch die richtige Auslegung der Verse 10—14. Für das Verständnis derselben ist, wie Zahn Einl. II S. 139f. mit Recht betont, entscheidend die Einsicht, „daß die Hütte auf derselben Linie liegen muß mit dem Altar," daß also die, von denen gesagt wird: *ἔχομεν θυσιαστήριον*, und *οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες* dieselben Personen sind, nämlich die Leser samt dem Verfasser in ihrer Eigenschaft als Christen, mit anderen Worten, daß die bildliche Redeweise bis zum Ende des Satzes fortgeht. Die sonst herauskommende gegensätzliche Abgrenzung des christlichen Altars gegen die am jüdischen Opferkultus Teilnehmenden, die dann unter den *λατρεύοντες τῇ σκηνῇ* verstanden werden, ist durch nichts angezeigt. In der folgenden Ausführung soll ja, wie das *διὸ καί* beweist, nicht der Kontrast zwischen den gesetzlichen Opfern und dem Opfer Jesu, der nur einmal in der Gegenüberstellung des *ἴδιον αἷμα* und des *αἷμα* der *ζῷα*, das der Hohepriester in das Allerheiligste (*τὰ ἅγια*) bringt, vorübergehend anklingt, betont werden, sondern es soll die bedeutsame Parallele zwischen der Verbrennung des Sündopferfleisches am großen Versöhnungstage außerhalb des Lagers und dem Leiden Jesu außerhalb der *πύλη* in paränetischer Absicht herausgestellt werden. Der kultische Vergleich, der die zunächst so rätselhafte Formulierung von v. 10 konstituiert, dient also nur dazu, den folgenden Gedankengang zu unterbauen, und das *φαγεῖν οὐκ ἔχειν* bekommt seinen Inhalt erst durch die Aufforderung, zu ihm hinauszugehen außerhalb des Lagers, seine Schmach zu tragen. Wie das *ἔξω τῆς παρεμβολῆς*, statt dessen man andernfalls *ἐκ τῆς πύλης* erwarten müßte, beweist, ist auch diese Wendung bildlich zu verstehen. Inhaltlich bestimmt wird sie erst durch die Zufügung *τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες*. Dann liegt aber darin lediglich die allerdings sehr ernst gemeinte Forderung, die Konsequenzen der Zusammengehörigkeit mit Jesus zu ziehen und seine schmachvolle Isolierung zu teilen. Es ist damit

dieselbe Haltung gemeint, die 11, 26 als Glaubenserweis gepriesen worden war. Eine schmerzliche Scheidung von einer andersgearteten Umgebung ist dabei freilich eingeschlossen. Darunter aber die Trennung vom jüdischen Opferwesen zu verstehen, ist eine reine Eintragung. Nicht einmal eine Aufforderung zur Lösung des Zusammenhangs mit dem sadduzäischen Judentum „ohne Glaube und Hoffnung", die Zahn darin findet,[1]) liegt vor, sondern der Ausdruck ist ganz allgemein gehalten im Sinne des paulinischen *μὴ συνσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ* Röm. 12, 1. Ob es sich um jüdische oder heidnische „Welt" handelt, von der man sie isolieren soll, ist durch nichts angedeutet.

Damit hat die Betrachtung der mit dem Sterben Jesu zusammenhängenden Vorgänge unter dem Opfergesichtspunkt ihr Ende erreicht. Wenn v. 15 von der *θυσία αἰνέσεως* gesprochen wird, die man Gott fortwährend durch Jesus darbringen soll, und dieselbe dann näher bezeichnet wird als *καρπὸς χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, so ist das eben keine originelle Formulierung des Verfassers, sondern ein im Anschluß an Ps. 50, 14. 23 Hos. 14, 3 übernommener Ausdruck. Es ist dies das einzige Mal im ganzen Schreiben, wo das Opferbild von der Aufgabe der *μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ* gebraucht wird. Offenbar liegt die psychologische Veranlassung für diese Anwendung in der vorausgegangenen Vergleichung einer Einzelheit des Sündopferritus mit einer Einzelheit aus dem Leiden Jesu. Das hohepriesterliche Sündopfer Jesu begründet die Aufforderung zum Lobopfer des Volkes, das er durch sein eigen Blut geheiligt hat, ohne daß der Zusammenhang ganz in dieser Straffheit herausgearbeitet ist. In den schon dem Briefschluß angehörenden Worten *ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου* v. 20 klingt dann das Opfermotiv in seiner Beziehung auf den Tod Jesu noch einmal kurz aber mächtig durch, als wirkungsvoller Ausklang der großen Symphonie vom neutestamentlichen Hohenpriester und seiner Selbstdarbringung, die den größten Teil des Hebräerbriefes erfüllt.

Nachdem wir so die Opferaussagen des Autors ad Hebraeos, seiner Gedenkenführung folgend, zu reproduzieren versucht haben, um sie zunächst einmal in ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu verstehen und zugleich die weitere Darstellung von der Auseinandersetzung mit exegetischen Einzelfragen zu entlasten, können wir daran gehen, den vorgeführten Stoff einer näheren Untersuchung unter dem Gesichtspunkt unseres Themas zu unterziehen.

Die erste Frage, die damit gestellt wird, ist die nach dem Zweck der ausführlichen Verwertung des Opfervergleichs im Hebräerbrief.

1) P. R. E.[3] Bd. 7 S. 497. Vergl. dazu die kritische Bemerkung Harnacks Probabilia Z. N. W. 1900 S. 17 Anm. 1.

Für die richtige Beantwortung derselben ist von ausschlaggebender Bedeutung die Erkenntnis, daß die Opferaussagen des Schriftstücks in unlösbarem Zusammenhang mit der Übertragung der Hohenpriestervorstellung auf den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* stehen. Diese im eigentlichen Sinne originale Konzeption des Verfassers bildet den Ausgangs- und Organisationspunkt des ganzen Opfervergleichs. Das wird besonders deutlich bei den Übergängen von den Charakteristiken Jesu als des Hohenpriesters zu den Aussagen über sein Opfer[1]) und bei der zusammenfassenden Rekapitulation der ganzen Darlegungen von 7—10, 18 in 10, 19—21. Will man also feststellen, welche Absicht der Verfasser mit den Opferausführungen verfolgt, so wird man bestimmen müssen, welchem Zweck die Einführung der Hohepriestervorstellung dienen soll.

Daß es sich dabei um ein paränctisches Interesse handelt, geht unmißverständlich aus den betreffenden Stellen hervor, wie denn das ganze Schreiben vom Autor selber 13, 22 als Ermunterungsansprache charakterisiert wird. Des Näheren stellt sich bei genauerem Zusehen heraus, daß die Ermahnungen durchweg ganz allgemein gehalten sind.[3]) Sie richten sich gegen eine bedenkliche religiöse Erschlaffung der Leser, die die Energie ihres Glaubens bedroht und die Spannkraft ihrer Hoffnung lähmt. Es ist die Situation der *πειραζόμενοι*, die der Hilfe bedürfen (2,18), damit in ihrem Kreise kein böses Herz des Unglaubens durch das Abfallen vom lebendigen Gott entsteht (3, 12), und keiner von ihnen durch den Betrug der Sünde verhärtet werde (3, 13), sie vielmehr den Anfang der Zuversicht bis zum Ende festhalten (3, 14). Sie müssen Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe (4, 16), wenn sie das Bekenntnis (4, 14) festhalten wollen, das 10, 22 näher bestimmt wird als unbeweglich festzuhaltendes Bekenntnis der Hoffnung, vergl. auch 3, 14. Sie brauchen *ἰσχυρὰν παράκλησιν*, um an der *προκειμένη ἐλπίς* festzuhalten (6, 18). Offenbar sind sie in Gefahr, ihre *παρρησία* wegzuwerfen (10, 35), die sie früher in scharfem Leidenskampf bewährt haben, die Ausdauer zu verlieren, die zum Gewinn der Verheißung unerläßlich ist (10, 36), und sich dem Tragen der Schmach Christi (13,13) zu entziehen.

An diesem Bild der Lage, das sich durch die übrigen Angaben und Andeutungen des Briefes noch vervollständigen ließe, sind nun die Darlegungen über Jesus als den Hohenpriester deutlich orientiert. Auf ihn, den „Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses" sollen die „heiligen Brüder" den Blick heften (3, 1), weil sie ihn

1) Z. B. von 4, 14—16 zu 1, 1—10 oder von 7, 26—28 zu 8—10, 18.

2) Vergl. 3, 1ff; 4, 14ff; 10, 19ff; 13, 13.

3) Nur im 13. Kapitel werden sie gelegentlich konkreter.

eben gerade so brauchen, wie er unmittelbar vorher ihnen vor Augen gestellt ist als ein barmherziger und treuer Hohenpriester, der die Sünden des Volkes sühnt und imstande ist, den in Versuchung befindlichen zu helfen (2, 17 f). Weil sie einen großen Hohenpriester haben, der die Himmel durchschritten hat, sollen sie am Bekenntnis festhalten (4, 14), und die *παρρησία* für das Nahen zum Gnadenthron erwächst ihnen wieder aus der Eigenart ihres Hohenpriesters, der fähig ist, Mitleiden zu haben mit ihren Schwachheiten (4, 15). Ist er doch als der, welcher das Priestertum *ἀπαράβατος* hat, in der Lage, für immer zu retten die durch seine Vermittlung Gott Nahenden, da er immerfort lebt, um für sie einzutreten (7, 25). Ist er doch weiter als der, welcher durch seinen Eingang ins himmlische Heiligtum als *πρόδρομος* für sie (6, 20) ihnen eine *ὁδὸς πρόσφατος καὶ ζῶσα* durch den Vorhang hindurch eingeweiht hat (10, 20), der große Priester über das Haus Gottes (10, 21), in dessen Blute sie eine *παρρησία εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων* besitzen (10, 20), und dessen vorbildliches Leiden außerhalb des Stadttores sie bewegen soll, zu ihm hinauszugehen außerhalb des Lagers, seine Schmach zu tragen (13, 13). Die Charakteristik Jesu als des *ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν* hat demnach ebenso wie die als *ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως* (12, 2) im Anschluß an die Wolke von Glaubenszeugen in Kap. 11 lediglich den Zweck, die Aufforderung zu motivieren: *δι ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἀγῶνα* (12, 2).

Dieser Absicht dienen auch die „lehrhaften" Ausführungen in Kap. 7, wo Jesus als *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος κατὰ τὸν αἰῶνα* (6, 20) den Vertretern der *Λευειτικὴ ἱερωσύνη* (v. 11) gegenübergestellt wird. So gewiß hier der Verfasser sich bewußt ist, als *διδάσκαλος* solchen, die der Zeit nach selber hätten Lehrer sein müssen, aber *νωθροὶ ταῖς ἀκοαῖς* geworden sind, in breiter Ausführung das Verständnis eines schwierigen exegetischen Problems zu vermitteln (vergl. 6, 11), so wäre es doch sehr verfehlt, bei ihm ein theoretisches Interesse in einem unserem Wissenschaftsbegriff auch nur angenäherten Sinne vorauszusetzen. Wie durchaus praktisch diese mit den Mitteln einer durch die Schriftautorität gebundenen Logik argumentierenden Darlegungen gemeint sind, geht schlagend aus dem 25. Verse hervor, wo nach der vorangegangenen langatmigen Beweisführung die unmittelbare religiöse Bedeutung des *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* in seiner Anwendung auf Jesus durchbricht. Dasselbe gilt von den Gedankengängen in Kap. 8—10. So unverkennbar hier die Verwertung des gesetzlichen Opferdienstes, der nur eine ständige Erinnerung an die Sünden ist, als Folie für die hohepriesterliche Selbstdarbringung Christi, der mit einem Opfer für immer ans Ziel gebracht hat die *ἁγιαζόμενοι* (10, 14), den Verfasser in weitläufige Erörterungen sozusagen

religionsvergleichender Natur hineinführt, so äußert sich in denselben doch alles andere als ein irgendwie selbständiges spekulatives Interesse religionsphilosophischer Art. Vielmehr sind auch die am weitesten ausbiegenden Gedankenführungen[1]) nur als unvermeidliche Umwege zu dem konsequent im Auge behaltenen Ziele aufzufassen, überwältigende Größe der neutestamentlichen Heilsgüter gegenüber der alttestamentlichen Unvollkommenheit mittels einer grandiosen Kontrastwirkung, so eindrucksvoll herauszustellen, daß die müden Hände und die strauchelnden Kniee der Leser aufgerichtet würden durch den Anblick des *υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος* (7, 28) als des *ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν* (9, 11). Die Voraussetzuug dieser ganzen paränetischen Methode ist natürlich die autoritative Geltung des Alten Testamentes, die die selbstverständliche Operationsbasis des hier versuchten Angriffs auf eine chronisch gewordene Erschlaffung eines in früheren Tagen zu großen Opfern bereiten Kreises von Christen bildet.

Ebensowenig wie die Opferaussagen des Hebräerbriefes theoretischen Charakter tragen, d. h. der Befriedigung eines auch noch so primitiven wissenschaftlichen Erkenntnisbedürfnisses dienen, kann weiter davon die Rede sein, daß die betreffenden lehrhaften Auseinandersetzungen den Zweck hätten, judaistische Verirrungen der Briefempfänger zu bekämpfen. Daß die verführerische Anziehungskraft des jüdischen Gottesdienstes auf die Leser durch den Vergleich seiner unzulänglichen Heilsmittel mit der überwältigenden Vollkommenheit der neutestamentlichen Heilsgüter lahmgelegt werden solle, ist eine reine Eintragung in den Tatbestand des Briefes. Es fehlt für dieselbe jeder Anhaltspunkt, wenn man von der falschen Auslegung von 13, 13 absieht, und die Hypothese verdankt ihre Entstehung vor allem der Annahme einer jerusalemischen Adresse in Verbindung mit der nachwirkenden dogmatistschen Gesamtauffassung des Schreibens, dem man auf diese Weise am besten seinen „Lehrbegriff" erhalten konnte. Bezeichnend für diese Sachlage ist die Beobachtung, daß die Situation der Leser, die man zu diesem Zwecke mit einem beträchtlichen Aufwand historischer Phantasie konstruieren mußte,[2]) sich in dem Schreiben selber ebenso

1) Wenn Deißmann den Hebräerbrief wegen dieser seiner im Vergleich mit den Paulusbriefen ausgesprochen reflektierten Haltung, infolge deren er die Oasen religiöser Unmittelbarkeit oft erst durch mühsame Wanderungen im Wüstensand weit hergeholter und nicht selten künstlicher Erwägungen zu erreichen vermag, als „theologisch" bezeichnet (vergl. Licht vom Osten S. 280), so kann man ja einen durchaus richtigen Eindruck auf diese Weise zum Ausdruck bringen. Nur ist die Bezeichnung insofern doch wieder mißverständlich, als nach Deißmann „Licht vom Osten" S. 278 zum „theologischen" Charakter im modernen Sinne immer irgendwie der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit gehört, eine Voraussetzung, die für den Hebräerbrief schlechterdings nicht zutrifft.

2) Vergl. z. B. Bleek I S. 67, Riehm S. 33 ff., Ménégoz La théologie de l'épître aux Hebreux p. 15.

wenig angedeutet findet als der Zweck des Briefes, der sie zu postulieren schien.

Die Unmöglichkeit, die vom Verfasser des Hebräerbriefs mit seinen Opferausführungen verfolgte Absicht in dieser Richtung zu suchen, muß besonders einleuchtend werden, wenn wir nun dazu übergehen, die im Briefe vorliegende bezw. vorausgesetzte Anschauung vom gesetzlichen Opferdienst und die ihm zuteil werdende Beurteilung sorgfältig zu prüfen.

Was die erste Frage anbetrifft, so ist leicht zu sehen, daß das alttestamentliche Opferinstitut vom Verfasser als eine gegebene Größe hingenommen wird, die keiner näheren Begründung bedarf. Dass es zur Aufgabe jedes Hohenpriesters gehört, Gaben und Opfer für Sünden darzubringen (5, 1; 8, 2) gilt ihm als ein Urdatum, von dem er als von einer selbstverständlichen Voraussetzung in seinen Argumentationen ausgeht. Es genügt ihm, daß die gesetzliche *λειτουργία* diesen Tatbestand geschaffen hat (8, 4f.). Ebensowenig tritt die Frage, wie das Zustandekommen der dadurch beabsichtigten Sündensühne zu denken ist, in seinen Gesichtskreis. Auch hier sistiert der Rekurs auf das Gesetz und die *δικαιώματα λατρείας* der ersten *διαθήκη* die Gedankenbewegung: *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.* Dieser Kanon bezeichnet aufs schärfste die Grenze der Reflexion. Nirgends wird auf den Stellvertretungsgedanken zur Erklärung der Opfersühne zurückgegangen.[1]) Auch wenn die Opfer mehrfach als Gaben bezeichnet werden (5, 1; 8, 24; 11, 4), so geschieht das nicht in der Absicht, ihre Sühnewirkung damit zu erklären. Es handelt sich vielmehr nur um die selbstverständlich ernst gemeinte Anwendung eines im Sprachgebrauch geläufigen Ausdrucks. Wenn es 11, 4 (vergl. auch 11, 17) von Abel heißt, daß er *πίστει* ein vorzüglicheres Opfer als Kain dargebracht habe, so scheint der Glaube damit allerdings als der Grund des göttlichen Wohlgefallens an diesem Opfer hervorgehoben werden zu sollen, (vergl. v. 6a). Aber diese bestimmte Formulierung ist aus dem Zusammenhang des Glaubenskapitels zu verstehen und darf nicht zu einer prinzipiellen Auskunft verallgemeinert werden.

Dazu würde sie sich ja auch bei dem feststehenden Urteil des Verfassers über die notorische Erfolglosigkeit des gesetzlichen Opferdienstes wenig eignen. Denn während die fehlende Reflexion über das Wie der Sühne infolge der Gebundenheit des Denkens an die Schriftautorität der Opferanschauung des Briefes mit der diesbezüglichen Stellung des Spätjudentums gemeinsam ist, tritt die

1) Die Besprechung der scheinbaren Ausnahme in 9, 28 gehört nicht hierher, weil diese Stelle jedenfalls keine direkte Aussage über den Stellvertretungscharakter der gesetzlichen Opfer enthält. Daß ihr nicht einmal eine indirekte Andeutung in dieser Richtung entnommen werden darf, ist weiter unten zu zeigen.

radikale Kritik, die am alttestamentlichen Opferinstitut geübt wird, in einen scharfen Gegensatz zu der Verehrung des kultischen Opfers, die im Spätjudentum durchgängig festgehalten wurde[1]), auch da, wo, wie vor allem im Diasporajudentum, die kräftigsten Ansätze zu seiner Entwertung zu konstatieren waren. Eine Behauptung von solcher Absolutheit und Selbstverständlichkeit wie die: *ἀδύνατον γὰρ αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας*, hätte selbst Philo nicht auszusprechen gewagt, trotz der weitgehenden Zersetzung des palästinensischen Ritualismus durch das starke Einströmen hellenistischer Mystik, die für seine Opferanschauung so charakteristisch ist.

Die schneidende Schärfe dieses Satzes wird schon alteriert, wenn man mit Riehm[1]) die Stellung des Verfassers zu den gesetzlichen Opfern so formuliert, daß sie „keine wirkliche sondern nur eine schattenbildende Sündenreinigung bewirken". Denn wenn das dann näher so begründet wird, daß die *λατρεύοντες* zwar „nicht innerlich von ihrem Sündenbewußtsein, aber doch äußerlich von den an ihnen haftenden Sündenflecken gereinigt wurden", insofern „die äußerlichen Folgen ihrer Sünden von ihnen genommen" wurden, so sind die gegensätzlichen Unterscheidungen, mit denen hier gearbeitet wird (innerlich — äußerlich, Sündenbewußtsein — Sündenflecken bezw. Folgen) dem Verfasser des Hebräerbriefs ebenso fremd, wie sie unserer dogmatischen Sprache geläufig sind. Riehm beruft sich für seine Formulierung auf 9, 13, wo vom Opferblut und der Reinigungsasche ein *ἁγιάζειν πρὸς τὴν τοῦ σαρκὸς καθαρότητα* ausgesagt ist, dem im weiteren Verlauf der Aussage ein *καθαρίζειν τὴν συνείδησιν* kontrastierend gegenübertritt. Aber die Unterscheidung von *σάρξ* und *συνείδησις*, in der er die ihm vertrauten Kategorien unwillkürlich wiederfindet, ist viel harmloser gemeint. Riehm überschätzt überhaupt die prinzipielle Tragweite dieser zum Zweck eines Schlusses a minori ad majus geprägten Sätze. So wie die Worte lauten, bedeutet die *καθαρότης τῆς σαρκός* weiter nichts als den vom Gesetz geforderten körperlichen Reinheitszustand, der für die christliche Gegenwart gar keine aktuelle Bedeutung mehr hat, aber innerhalb der gesetzlichen Ordnung durch die vorgeschriebenen Mittel immer wieder hergestellt werden konnte und mußte, wenn er verloren gegangen war. Beim Blut des Christus dagegen handelt es sich um eine Reinigung des Gewissens von toten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Dieser ganze Ausdruck bildet das gegensätzliche Korrelat zu der *καθαρότης τῆς σαρκός* v. 13. Der Nerv der Aussage von v. 14 liegt also nicht speziell in der Charakteristik dieser

1) Augesehen etwa von den Essenern, die immerhin Weihegeschenke zum Tempel brachten, und dem Verfasser des IV. Sibyllenbuches (vergl. oben S. 87f.), wenn sich dessen Polemik nicht nur gegen die heidnischen Opfer wendet. 2) S. 499.

Reinigung als einer Reinigung der *συνείδησις* im Unterschied von einer solchen der *σάρξ*. Vielmehr dient diese Näherbestimmung nach dem Zusammenhang und gemäß der Verwendung des Ausdrucks *συνείδησις* in 9, 9 (vgl. 10, 2) lediglich dazu, die Wirklichkeit der Sündenreinigung durch das Blut Christi und ihren darin beruhenden Vorzug vor den gesetzlichen Reinigungsmitteln zu betonen. Dieselben vermögen eben nur körperliche Reinheit herzustellen. Die Sünden dagegen können sie nimmermehr wegnehmen (10, 11), bedeuten vielmehr nur eine jährliche Erinnerung an diese.[1]) Diese Äußerungen über die Unfähigkeit der gesetzlichen Opfer, die dazutretenden ans Ziel zu bringen, lassen an Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig, und man muß sich hüten, sie dadurch abzuschleifen, daß man andere Aussagen des Verfassers daneben hält, die sich nicht zu einer systematischen Einheit mit ihnen zusammenschließen lassen.

So ist es keine Frage, daß der 9, 22 aufgestellte Blutkanon, für sich betrachtet, den Gedanken nahe legt, der Verfasser rechne unbedenklich mit der Möglichkeit von Sündenvergebung auf gesetzlichem Wege, wie er denn auch als „Zweck der Opferdarbringung die Reinigung von Sünden durch Erwirkung der Sündenvergebung (vergl. namentlich 9, 13. 22; 10, 2. 4. 11) und die Befähigung zum Nahen zu Gott betrachtet".[2]) Das ändert aber nicht das Mindeste an seinem radikalen Urteil über das völlige Versagen des gesetzlichen Opferinstitutes, wenn es sich um die Erreichung dieses Zweckes handelt. In dieser ihrer Unwirksamkeit gelten ihm die *δικαιώματα λατρείας* der ersten *διαθήκη*, die dort auch nach seiner Überzeugung von Gott angeordnet sind (vgl. 5, 1), als *δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικειμένα*. Die logischen Unstimmigkeiten derartiger Äußerungen zeigen nur besonders einleuchtend, wie fern es dem Verfasser lag, eine prinzipielle Erörterung über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium zu geben, daß es ihm vielmehr lediglich darauf ankam, durch die Kritik des gesetzlichen Opferdienstes eine wirksame Folie für die leuchtende Gestalt des *ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν* zu gewinnen.

Daß das Gesetz „in keiner Weise zum Ziel geführt" hat, ist ihm selbst eine von vornherein feststehende Wahrheit, und er fühlt auch nicht das Bedürfnis, dieselbe seinen Lesern erst zu beweisen, als sei ihnen das irgendwie zweifelhaft gewesen. In einer Parenthese erinnert er sie daran als an eine Selbstverständlichkeit, die man ohne weiteres als Beweismittel verwenden darf (vergl. bes. 7, 19a). Wenn es gelegentlich doch so scheint, als lege er großes Gewicht

1) Über die vermeintlichen Analogien zu dieser Beurteilung des Opfers als *ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν* bei Philo ist schon in dem Abschnitt über Philos Opferanschauung, oben S. 142 Anm. 2, das Nötige gesagt worden. 2) Riehm S. 489.

auf eine biblische Begründung seiner These (vgl. 7, 11 f; 8, 7ff; 10, 5ff.), so täuscht die flüchtige Betrachtung. In Wirklichkeit dienen hm diese Ausführungen nur dazu, den Übergang von der Beschreibung der alttestamentlichen Situation zur Charakteristik des betreffenden neutestamentlichen Tatbestandes mit Hilfe dieser Schriftzitate so zu gestalten, daß die überragende Herrlichkeit des letzteren überzeugend heraustritt. Es fehlt diesen kühlen Schlußfolgerungen, die fast etwas akademisch anmuten[1]), völlig die erregte Spannung einer aktuellen Lebensfrage, die die Äußerungen des Paulus so gewaltig durchzuckt, sobald er auf die Gesetzesfrage zu reden kommt. Das *ἀδύνατον* von 10, 4 gilt ihm im Grunde doch als ein Axiom, das auf allgemeine Zustimmung rechnen darf.

Skeptischen Lesern hätten seine Beweisgründe auch schwerlich imponiert. Wenn er 10, 2 zur Bestätigung dafür, daß es sich wirklich so verhält, auf die häufige und fortdauernde Wiederholung derselben Opfer hinweist, die doch überflüssig geworden wären, wenn eine wirkliche Beseitigung des Sündenbewußtseins durch die Darbringungen zustande gekommen wäre, so ist es mit der rein logischen Haltbarkeit dieses Arguments schlecht genug bestellt gegenüber dem sehr naheliegenden Einwand, daß die Wiederholung der Opfer „doch ganz einfach damit zusammenhing, daß immer neue Übertretungen der Sühne bedurften".[2]) Wenn Riehm, um die Beweiskraft der Ausführung zu retten an unserer Stelle vorausgesetzt sein läßt, „daß eine wirkliche Sündenvergebung das Ablassen von Sünden und die Erfüllung des Willen Gottes notwendig zur Folge haben müsse"[3]), und daß man aus dem Fehlen dieser ethischen Wirkungen einen sicheren Rückschluß auf die Unfähigkeit der alttestamentlichen Opfer zur Tilgung der Sündenschuld machen dürfe, so ist das eine offenkundige Eintragung einer an sich sehr richtigen, aber dem Zusammenhang der Stelle durchaus fremden Gedankenreihe in den völlig durchsichtigen Tatbestand. Man darf diesen Satz eben nicht als einen mißglückten Versuch betrachten, zweifelnden Lesern die Unwirksamkeit der gesetzlichen Opfer zu beweisen, sondern als den logisch formulierten Ausdruck der praktischen Kritik, die der Verfasser von der ihm feststehenden Überzeugung von seiner Unzulänglichkeit aus an dem gesetzlichen Opferdienst übte, und unter deren Einfluß ihm die stereotype Wiederholung der gesetzlichen Opfer von selber in diese negative Beleuchtung rückte. Daß das so gewonnene Argument für eine rein theoretische Betrachtung sich nicht als stichhaltig erweisen würde, diese Möglichkeit lag gänzlich außerhalb seines Gesichtskreises.

Ebensowenig wird man den Formulierungen gerecht, die er zur Erklärung der Unwirksamkeit der gesetzlichen Opfer verwendet,

1) „cf. oben S. 282 Anm. 1!" (Deißmann).
2) B. Weiß, Religion des N. T. S. 168. 3) S. 502f.

wenn man sie als theoretische Argumente wertet und nicht vielmehr als wirksame Mittel zu dem ganz bestimmten Zweck, seinen Lesern am Kontrast die Größe ihres Heilsbesitzes anschaulich zu machen. So ist es gemeint, wenn er dem Blut von Kälbern, Böcken, Stieren, das 9, 25 als dem Hohenpriester fremdes Blut bezeichnet wird, und der Asche der roten Kuh auf der einen Seite, das eigene Blut des Christus, der mittelst ewigen Geistes sich selbst Gott als einen makellosen darbrachte (9, 12—14) auf der andern Seite, oder der ständigen Darbringung der priesterlichen Opfer das einmalige Opfer dessen, der sich daraufhin zur Rechten Gottes gesetzt hat, gegenüberstellt (10, 10—14).[1] Es ist außerordentlich charakteristisch, wie man diese ganz untheologisch gehaltenen prägnanten Antithesen durch unwillkürliche Verbindung mit heute sehr geläufigen dogmatischen Gedanken zu Bestandteilen eines „Lehrbegriffs" umgeformt hat. Wenn der Verfasser so geringschätzig von den Tieropfern spricht, so soll er dieselben damit als „bloß äußerliche Darbringungen eines an sich ganz wertlosen Tierlebens" charakterisieren, welches „gar keinen Einfluß auf das innere Leben des Opfernden üben konnte".[2] Es ist nun zwar eine weit verbreitete Selbsttäuschung, wenn man glaubt, durch Anwendung der Termini „äußerlich" oder „innerlich" habe man etwas wissenschaftlich Faßbares gesagt, vielmehr sind diese Unterscheidungen in Wirklichkeit nichts anderes als eindrucksvolle Formulierungen der theoretisch unbegründbaren Entscheidung für das eine, das man eben deswegen als „innerlich" bezeichnet, und gegen das andere, das man eben deswegen als „äußerlich" bezeichnet. Insofern bewegt sich die betreffende Auslegung Riehms in der Linie der vom Autor verfolgten Gedankenbewegung. Aber derselbe hat seine hohe Einschätzung des Opfers Christi im Unterschied von seiner geringen Einschätzung der Tieropfer nnn einmal nicht durch die ihm von Riehm imputierte Reflexion auf die „Äußerlichkeit" der Tieropfer, infolge deren sie das „innere Leben" der Opfernden nicht beeinflussen können, zum Ausdruck gebracht. Ganz dasselbe gilt von den Ausführungen Riehms S. 520f. Dort wird darauf hingewiesen, daß der Hohepriester und das Opfer in keiner „inneren Beziehung" zu einander, sondern „äußerlich nebeneinander" stehen, daß also eine doppelte Vertretung des zu sühnenden Volkes stattfindet (durch den Hohepriester und durch das Opfertier), die eine wirkliche Sühne von vornherein unmöglich macht. Dazu kommt weiter, daß der Hohepriester auch zu den zu Sühnenden und zu ihren Sünden „in einem rein äußerlichen Verhältnis steht", daß „ihre Sache nicht wahrhaft seine Sache geworden ist" (vergl. damit 5, 2), und endlich, daß das unvernünftige, nur „äußerlich fehlerlose", jeder „sittlichen Be-

1) Vergl. auch 9, 12. 25. 2) Riehm S. 503.

stimmtheit" ermangelnde Opfertier zu dem Sühnenden in einem „noch viel äußerlicheren Verhältnisse" steht. Wir haben es hier nicht mit der Frage zu tun, ob diese Erwägungen richtig oder falsch sind, sondern damit, ob sie vom Verfasser des Hebräerbriefs ausgesprochen worden sind oder nicht. Eine unbefangene Prüfung des Tatbestandes überzeugt sofort, daß keine Silbe davon dasteht. Der Verfasser hatte offenbar noch nicht das Bedürfnis, in eine derartige „theoretische" Kritik des gesetzlichen Opferdienstes mit scheinbar so durchschlagenden Gründen einzutreten. Vielmehr beruht ihm die überzeugende Kraft dieser knappen Kontrastierungen[1]) auf dem seiner selbst gewissen Erlebnis Jesus als *αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου* und dieselben sind nur ein energischer Ausdruck dieser Gewißheit. Hätte die Alternative: Christus oder gesetzlicher Opferdienst? für die Leser wirklich noch einer ernsthaften Entscheidung bedurft, so hätten sie diese sämtlichen Argumente mit Leichtigkeit durch den Hinweis auf die im Opfergesetz so oft eingeprägte Forderung Gottes: *νόμιμον αἰώνιον κ.τ.λ.* (vergl. z. B. Lev. 6, 18; 7, 24 (34). 26 (36); 10, 9. 15) entkräften können. Aber die ganze in diesem Ausdruck auf die schärfste Formel gebrachte Schwierigkeit, die den Verfasser bei der Gebundenheit seines Denkens an die Schriftautorität in die peinlichste Verlegenheit hätte bringen müssen, existiert für ihn so wenig wie für seine Leser. Vielmehr hat der gesetzliche Opferdienst für ihn überhaupt keine selbständige Bedeutung. Für sich betrachtet hätte er lediglich antiquarisches Interesse (vergl. 9, 1—5). Aber er wird eben nicht für sich betrachtet, sondern in seiner Eigenschaft als *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* (10, 1), die dazu dient, *αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων* erst ins rechte Licht zu setzen.

Diese straffe Konzentrierung des Interesses auf die *ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ* (7, 20), bestimmt auch die Art und Weise, wie der gesetzliche Opferdienst zur Charakteristik der neutestamentlichen *τελείωσις* verwertet wird.

An diesem Punkt erweist sich der Vergleich mit Philo als besonders instruktiv. Dort werden die gesetzlichen Vorschriften eine nach der anderen durchgegangen, um sie mit Hilfe der Allegorie in den Dienst eines fremden Geistes zu stellen, ohne ihnen jedoch ihre ursprüngliche und eigentliche Bedeutung zu nehmen. Im Hebräerbrief dagegen äußert sich eine souveräne Freiheit gegenüber der kultischen Tradition die sich des überkommenen Stoffes nur so weit bedient, als er sich zum Illustrationsmittel für das Neue, das eine unbestrittene Alleinherrschaft ausübt, unmittelbar geeignet er-

1) Zu denen auch die gegensätzliche Vergleichung der *ἐπουράνια* mit den *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (9, 23), speziell des mit Händen gemachten *ἅγιον κοσμικόν* (9, 1) mit der *μείζων καὶ τελειοτέρα σκηνή, οὐ χειροποίητος, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως* (9, 11) gehört.

weist. Die einheitliche Wurzel des Opfervergleichs bildet die Auffassung des zur Rechten Gottes Erhöhten als des *ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν*. Diese großartige Konzeption bezeichnet der Verfasser selber als das Herzstück seiner Darlegungen (8, 1). Und in der Tat flutet der Gedankenstrom immer wieder zu diesem Ursprung zurück. Schon dadurch ist eine irgendwie gleichmäßige und mit systematischer Vollständigkeit erfolgende Heranziehung der einzelnen Opfervorschriften zum Zwecke allegorischer Ausdeutung verhindert. Dazu kommt, daß die Parallelen sehr stark von den Kontrasten überwogen werden,

Die gemeinsamen Züge beschränken sich, was die persönlichen Voraussetzungen der hohepriesterlichen Tätigkeit[1]) angeht, auf die Fähigkeit des *μετριοπαθεῖν* (5, 2 verglichen mit 4, 15) und die Berufung durch Gott (5, 4 f). Aber diese Analogien werden auch hier balanciert durch die Antithesen, vergl. besonders die Charakteristik des Hohenpriesters, wie er uns ziemte (7, 26), und die Gegenüberstellung der mit Schwachheit behafteten menschlichen Hohenpriester und des in Ewigkeit vollendeten Sohnes.

Was die hohepriesterliche Tätigkeit selber anbetrifft, so ist es zunächst ganz allgemein das *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*, das 5, 1 näher charakterisiert wird als *προσφέρειν δῶρα τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν*,[2]) was den Vergleich konstituiert. Im Mittelpunkt der Parallele steht ohne Frage das einmal jährlich stattfindende Hineingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste nicht ohne Blut, das er darbringt für sich selbst und für des Volkes Vergehungen (9, 7). Als tertium comparationis figuriert dabei in den Kap. 8—10 lediglich das Hineingehen mittelst Blut (vergl. 9, 12). Im übrigen wird der Gegensatz so scharf wie möglich hervorgehoben. Während der Hohepriester jährlich hineingeht (9, 25), ist Jesus ein für allemal (*ἐφάπαξ*) in das Heiligtum eingegangen (9, 12). Während der Hohepriester in ein mit Händen gemachtes Heiligtum eingeht, das ein Gegenbild des Wahrhaftigen ist (9, 24), ging Christus in den Himmel selbst ein, um nun zu erscheinen vor dem Angesicht Gottes zu unserem Besten (9, 24), und zwar durch ein besseres und vollkommneres, nicht mit Händen gemachtes d. h. nicht dieser Schöpfung angehöriges Zelt (9, 11), wie er denn auch der zur Rechten Gottes Erhöhte *τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς* ist (8, 1), während die gesetzlichen Priester *ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων* dienen. Der überwiegend antithetische Charakter dieser zuletzt beschriebenen Vergleichung äußert sich auch darin, daß die Trennung des mit Händen gemachten Heiligtums in zwei Räume,

1) Diese Unterscheidung geschieht lediglich aus Gründen der Darstellung. Der Verfasser selber wendet die Kategorien Person und Werk noch in keiner Weise an.

2) 8, 3 wird nur das *προσφέρειν δῶρα τε καὶ θυσίας* hervorgehoben, weil der durch *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* ausgedrückte Zweck der Darbringung im dortigen Zusammenhang entbehrlich ist.

von denen der zweite nur einmal jährlich für den Hohenpriester zugänglich ist, als eine parabolische Hindeutung des heiligen Geistes auf die Erfolglosigkeit des darin betriebenen Gottesdienstes, der ein wirkliches Gottnahen ausschließt, verstanden wird (9, 6—10).

Die Überwindung dieses unhaltbaren Tatbestandes durch den mittels Leiden vollendeten *ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας* der *πολλοὶ υἱοί*, die zur *δόξα* zu führen waren, wird dann im Rahmen dieser gegensätzlichen Vergleichung darin gefunden, daß er einen frischen und lebendigen Weg durch den Vorhang, d. i. durch sein Fleisch hindurch eröffnet (eingeweiht) hat (10, 20). Die *παρρησία εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ*, die damit gegeben ist (10, 19), wird 6, 19 f. dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die *προκειμένη ἐλπίς*, die es festzuhalten gilt, als ein sicherer und fester Anker der Seele bezeichnet wird, der in das Innere des Vorhangs hineingeht, wo als *πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν* Jesus eingegangen ist, der eben dadurch den Charakter als ewiger Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks erhalten hat. Die bildliche Verwertung des Vorhangs an diesen beiden Stellen ist höchst bezeichnend für die nach unseren Begriffen durchaus unmethodische Art der Vergleichung, die der Verfasser übt. Während 10, 19 das Fleisch Jesu, d. h. sein irdisches Leben als Vorhang erscheint, der die *εἴσοδος τῶν ἁγίων* versperrt, dient derselbe Ausdruck 6, 19 in seiner das irdische Allerheiligste abgrenzenden und verhüllenden Eigenschaft zur bildlichen Bezeichnung der unmittelbaren Gegenwart Gottes. Wollte man dem System zu Liebe in diesen letzten Sprachgebrauch die 10, 19 vollzogene Gleichsetzung des Vorhangs mit dem Fleisch Jesu einmischen, so wäre das ein gründliches Verkennen der sozusagen impressionistischen Entstehung des Vergleichs an den beiden Stellen, aus der sich die verschiedene Wendung desselben Bildes ganz ungezwungen erklärt.[1])

Daß auch die ganzen Ausführungen über Jesus als den *ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* lediglich dazu dienen, gegenüber der Parallele mit dem levitischen Priestertum den ungeheuren Kontrast kräftig herauszuarbeiten, braucht in diesem Zusammenhange nur kurz angedeutet zu werden.

Dieselbe Tendenz liegt der Vergleichung des Blutes der Opfertiere mit dem Blute Christi zu Grunde 9, 12—14. Andererseits wird an diesem Punkte die Parallele am deutlichsten gezogen, besonders in dem Abschnitt 9, 18—22, wo im Anschluß an den überaus „blutig“ beschriebenen Einweihungsritus der ersten *διαθήκη* das Blut als das durchgängige gesetzliche Reinigungsmittel hingestellt wird, ohne dessen Ausschütten keine Vergebung möglich ist. In dieser ganz allgemeinen Anwendung des Blutkanons erschöpft sich aber auch die Gemeinsamkeit, wie denn der Gedankengang 9, 23

1) Vergl. dazu auch Riehm S. 510.

sofort wieder zur Antithese zurücklenkt, infolge deren für die Reinigung der ἐπουράνια „bessere Opfer als diese" erforderlich sind.

Da nirgends im Briefe angedeutet ist, daß diese Blutausschüttung stellvertretenden Charakter habe, und auch unsere Untersuchung der Opferanschauung des Spätjudentums an diesem Punkte zu einem durchaus negativen Ergebnis geführt hat, so ist durch den Vergleich des Todes Christi mit der Darbringung des Tierblutes zum Zwecke der Reinigung und Sündenvergebung eben nur die Überzeugung von seiner reinigenden und sündentilgenden Wirkung zum Ausdruck gebracht, ohne eine nähere Angabe über das Zustandekommen dieser Wirkung, etwa auf dem Wege der Stellvertretung. Diese Beurteilung der Sachlage wird durch 9, 28 in keiner Weise erschüttert. Zwar ist in der Wendung εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας ohne Frage der Gedanke zum Ausdruck gebracht, „daß der Eine, Christus in seinem Sterben die Straffolge der Sünden Vieler auf sich genommen hat"[1], und insofern das προσενεχθῆναι als zum Zweck eines stellvertretenden Sündetragens geschehen charakterisiert. Aber diese nähere Bestimmung fügt eben etwas hinzu, was in dem Ausdruck προσενεχθείς noch nicht enthalten war. So ist allerdings an dieser Stelle — und nur an dieser Stelle im Briefe — eine Stellvertretungsaussage an den Opfervergleich angeschlossen; aber der Verfasser gewährt uns hier nicht etwa „ganz unabsichtlich einen Einblick in das, was nach seiner Überzeugung dem Opfer sühnenden Wert verleiht".[2] Ebensowenig zeigt dieselbe, daß bezüglich der „für die neutestamentliche Zeit charakteristischen Kombination des Opfers mit der Idee des stellvertretenden Strafleidens" sich „die christliche von der jüdischen Anschauung nicht unterscheidet".[3] Vielmehr wird der 9, 22 proklamierte Grundsatz im Spätjudentum sowohl wie im Hebräerbrief ohne jede weitere Reflexion über seine nähere Begründung als biblisches Urdatum hingenommen und verwertet. Hier wie dort ist das Blut das selbstverständliche Sühnemittel.

Das Opferblut, mit dem das „Blut Christi" verglichen wird, ist in der Regel das Blut der vom Hohenpriester am Versöhnungstage dargebrachten Sündopfer. Das versteht sich ja bei der zentralen Beziehung des ganzen Opfervergleichs auf den hohepriesterlichen Charakter „des Sohnes" von selber. Von den Besonderheiten dieses speziellen Sündopferritus im Unterschied von den übrigen Sündopfern oder den anderen Opferarten tritt in Kap. 8—10 nur der eine Zug hervor, daß das bei dieser Gelegenheit dargebrachte Blut dem Hohenpriester eben einmal im Jahre den Eintritt

1) Vergl. E. Riggenbach, Jesus trug die Sünden der Welt N. K. Z. XVIII S. 305 und Riehm a. a. O. S. 544. 2) Riggenbach a. a. O. S. 306. 3) A. a. O. S. 307.

ins Allerheiligste ermöglicht. Der Umstand, daß er dasselbe zuerst für sich selbst und dann für des Volkes Sünden darbrachte, wird 9, 7 zwar erwähnt, aber eine übrigens sehr zurückhaltende Anwendung dieser charakteristischen Einzelheit auf den neutestamentlichen Hohenpriester findet nur 5, 7 (verglichen mit 5, 3) statt.[1] Vorausgesetzt ist diese Parallele vielleicht 7, 27.[2] Außerdem wird 13, 11 f. noch eine andere Einzelheit des Sündopferritus, nämlich die Verbrennung der Tierleiber außerhalb des Lagers, mit dem Leiden Jesu außerhalb des Stadttores verglichen. Davon, daß etwa die einzelnen Opferarten nach einander vorgenommen und auf ihre allegorische Verwendbarkeit geprüft würden, findet sich keine Spur. Verschiedene Opferarten werden überhaupt nur 10, 5 ff. in dem zitierten Psalmwort und in den sie anschließenden Bemerkungen erwähnt. Wenn dann v. 10 von der προσφορὰ τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ die Rede ist, so soll damit nicht etwa ein Vergleich des Sterbens Jesu mit dem Brandopfer im Unterschied von der Sündopferparallele angedeutet werden, sondern die Formulierung des Ausdrucks versteht sich einfach als Anschmiegung an die Worte des Zitats: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι. Auch die ausführliche Bezugnahme auf den Ritus von Ex. 24 in 9, 18 ff. beabsichtigt nicht etwa, neben die Parallele mit dem Sündopfer die andere mit dem Bundesopfer zu stellen, sondern diese Beschreibung soll nur das Illustrationsmaterial liefern für die im Zusammenhang wichtige Behauptung, daß auch die πρώτη διαθήκη nicht ohne Blut eingeweiht wurde. Dementsprechend werden die ja bezeichnenderweise recht ungenau mitgeteilten Einzelheiten des Ritus auch in keiner Weise ausgedeutet, sondern sie dienen nur zur psychologischen Unterbauung der These von v. 22. Ebenso hat die Asche der roten Kuh 9, 13 nur die Bedeutung, daß sie zu dem Blut der Kälber und Stiere noch ein wichtiges vom Hohenpriester zubereitetes und gehandhabtes Reinigungsmittel hinzufügt.[3] Zu dieser ganzen durchaus unmethodischen Art der Vergleichung paßt auch die Beobachtung, daß gelegentlich an die Stelle der Hohenpriester ganz unbefangen die Priester treten (vergl. bes. 10, 11 f. nach der richtigen Lesart, auch 8, 4).

---

1) Vergl. oben S. 265 f.

2) Vergl. über die schwierige Auslegung dieser Stelle oben S. 268.

3) Vergl. dazu die allegorisierenden Vermutungen Thalhofers, Das Opfer des alten und des neuen Bundes usw. Regensburg 1870. S. 84 Anm. 1. Folgende Überschriften dieser Abhandlung zu Paragraphen, die über das Opfer Christi handeln, sind besonders lehrreich für die Art, wie es der Verfasser des Hebräerbriefs nicht gemacht hat: § 23 Die Handauflegung bei diesem Opfer, § 24 Die Opferschlachtung und Opferannahme (Blutsprengung), § 25 Der Opferbrand des neutest. Opfers (das πνεῦμα αἰώνιον das Opferfeuer!), § 26 Das Kreuzesopfer, die Erfüllung aller Arten von mosaischen Opfern, § 28 Das zugehörige Opfermahl.

Wie frei der Verfasser über das Bildmaterial verfügt und wie gering sein Interesse an begrifflicher Präzision ist, speziell da, wo die Terminologie durch die Vergleichung gestaltet ist, wird besonders einleuchtend bei der seit Faustus Socinus so vielfach verhandelten Frage nach dem Beginn des Hohepriestertums Christi. Je weniger der Verfasser sich darüber Gedanken gemacht hat, um so mehr haben sich seine Exegeten darüber den Kopf zerbrochen. Riehm berichtet ausführlich darüber[1]) und führt dann in einer überzeugenden Darlegung auf, die für alles Nähere verwiesen werden kann, aus, daß auf Grund von 5, 1—9, 25 ff und 10, 10—14 unter der Selbstdarbringung Christi beides zu verstehen ist, der Kreuzestod auf Erden und das Hineinbringen seines eigenen Blutes in das himmlische Heiligtum. Wenn in der Vorstellung des Verfassers bald das eine, bald das andere in den Vordergrund tritt, „so ist dies nur durch den jedesmaligen Zusammenhang veranlaßt".[2]) So energisch Riehm mit diesen Ausführungen die socinianische Ansicht bekämpft, Jesus sei nach dem Hebräerbrief erst infolge seiner Erhöhung Hoherpriester geworden, so ist er doch unbefangen genug, anzuerkennen, daß der Verfasser in 5, 8 f. 6, 20 u. 7, 28 „so redet, als ob Christus erst durch seine Erhöhung Hoherpriester geworden sei".[3]) Das damit entstandene Dilemma beseitigt er durch die Unterscheidung zwischen Hohepriestertum einerseits, Priestertum oder Hohepriestertum nach der Weise Melchisedeks andererseits. Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks ist Christus nach „der Lehre" des Verfassers erst durch seine Erhöhung geworden.[4]) So richtig es nun ist, daß die letztere Bezeichnung speziell dazu dient, den Vollendungszustand des Erhöhten nach seiner Ewigkeit zu charakterisieren, während der Tod Jesu als Opfer naturgemäß mit der Darbringung der gesetzlichen Hohenpriester parallelisiert wird, so irreführend ist es, im Sinne des Verfassers ein doppeltes Hohepriestertum zu unterscheiden. Denn die Bezeichnung Jesu als „Hohepriester nach der Weise Melchisedeks" hat ja keinen anderen Zweck, als den charakteristischen Unterschied des neutestamentlichen Hohenpriesters, der durch sein Hineingehen in das himmlische Heiligtum mittels des eigenen Blutes in gegensätzlichen Vergleich zu den gesetzlichen Hohenpriestern gestellt ist, im Anschluß an die Psalmverheißung wirksam hervorzuheben.

Es findet sich infolgedessen im Briefe selber auch nicht der leiseste Ansatz zur begrifflichen Auseinanderhaltung beider Bezeichnungen. Der Verfasser hat sich die Frage: Wann ist Christus Hoherpriester geworden? eben nicht gestellt und die ganzen selbstgeschaffenen Schwierigkeiten, die mit ihrer präzisen Beantwortung

1) a. a. O. S. 466—471. 2) S. 476.
3) S. 479. 4) S. 479 f.

verbunden sind, fallen mit der falschen Voraussetzung hin, er zimmere an einem theologischen Lehrgebäude mit sauber abgegrenzten Kategorien und Definitionen, während er doch eine grandiose Vision mit den Mitteln biblizistischer Logik zum Verständnis zu bringen sucht. Daß sein Blick sich dabei gelegentlich einseitig auf den Hohenpriester heftet, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmel gesetzt hat, *τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς* 8, 1 ff., während ein ander Mal das einmalige Offenbarwerden dieses Hohenpriesters auf Erden *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας* (vergl. vor allem auch das passive *προσενεχθείς* v. 28) 9, 26 ebenso einseitig im Mittelpunkt der Betrachtung steht, liegt in der Natur der Sache, oder vielmehr der Bildrede. Die Brücke zwischen beidem bildet immer wieder die anschauliche Vorstellung von dem Hineingehen des Hohenpriesters in das himmlische Heiligtum mittels Blutes. Dadurch wird die straffe Kontinuität des Erhöhten, von dem das Auge immer wieder ausgeht und zu dem es immer wieder zurückkehrt, mit dem Gekreuzigten gewahrt.[1]) Ohne gelegentliche Unstimmigkeiten geht es bei dem inadäquaten Bildcharakter der ganzen Ausführungen natürlich nicht ab. So scheint nach 7, 27 die Opfertätigkeit des höher als die Himmel gewordenen Hohenpriesters durch sein einmaliges Selbstopfer endgültig abgeschlossen zu sein,[2]) während 8, 1—4 deutlich eine fortgesetzte himmlische Opfertätigkeit voraussetzt.[3])

Über diesen Opferdienst im himmlischen Heiligtum äußert sich der Verfasser freilich kaum in Andeutungen. Nur einmal streift er hart an die Grenze der Bildrede, wenn er die *ἐπουράνια*, als deren irdische Korrelate er die *σκηνή* und die *σκεύη τῆς λειτουργίας* des *ἅγιον κοσμικόν* ansieht, durch „bessere Opfer" gereinigt werden läßt oder vielmehr die Notwendigkeit einer derartigen Reinigung aus den Reinigungsgebräuchen bei den *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* folgert 9, 23. So gewiß er nun diese Reinigung durch das Hineingehen Christi in das wahrhaftige Heiligtum vollzogen glaubt, so vermeidet er doch jede anschauliche Ausmalung derselben, kennzeichnet vielmehr den beabsichtigten Erfolg dieses Hineingehens v. 24 durch die allgemein gehaltene Wendung: *νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν*. Auch sonst wird die gegenwärtige Betätigung

1) Infolge der Übertragung des hohepriesterlichen Ganges in das Allerheiligste auf das Todeshandeln Jesu, muß das Sterben und die Erhöhung in einen einheitlichen Akt zusammengefaßt werden. Eine Unterbrechung desselben durch die Einschiebung der Auferweckung würde die Bildrede gesprengt haben. Daraus erklärt sich das Zurücktreten der Auferstehung, die der Verfasser selbstverständlich kennt und anerkennt (vergl. 13, 20). 2) Vergl. auch 9, 26, 28 u. 10, 10.

3) Riehm rekurriert S. 531 zur Ausgleichung dieses Widerspruchs unnötigerweise auf „die doppelte Bedeutung des himmlischen Allerheiligsten, die lokale und die ideale", eine Unterscheidung, die dem Verfasser unseres Briefes jedenfalls sehr fern lag.

Christi, sofern er nicht als in feiernder Gelassenheit zur Rechten des Thrones Gottes sitzend vorgestellt ist, nicht mit den konkreten aber etwas kalten Farben des Opfervergleichs dargestellt, sondern mit selbstgeprägten Formulierungen beschrieben, denen man die Blutwärme persönlicher Christuserfahrung abspürt, vergl. 3, 18 *βοηθῆσαι*, 4, 15 *συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, 7, 25 *σώζειν εἰς τὸ παντελές*, *ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν*. Besonders nahe hätte es natürlich gelegen gerade bei der Unbefangenheit, mit der der Verfasser seine Bildersprache handhabt, an die Blutparallele phantastische Spekulationen anzuschließen, woran es denn die realistischen Ausleger auch nicht haben fehlen lassen.[1]) Aber der Verfasser hütet sich mit sicherem Taktgefühl, den Schleier zu lüften, der über die *ἐπουράνια* gebreitet ist. Obwohl nach 8, 3 auch der *λειτουργός* des himmlischen Heiligtums und des wahrhaftigen Zeltes etwas haben muß, das er darbringt, so redet er doch nie davon, daß der neutestamentliche Hohepriester sein verklärtes, vom „blutlosen Auferstehungsleibe geschiedenes“ Blut im himmlischen Heiligtum dargebracht habe. Er sagt nie mehr, als daß es Mittel des Hineingehens gewesen sei 9, 12. Im übrigen ist freilich ebenso deutlich, daß der Ausdruck „Blut Christi“ im Hebräerbrief mehr ist als eine zusammenfassende Bezeichnung für die Summe der beim Sterben Jesu geflossenen Blutstropfen. Obwohl der Ausdruck 9, 12—14 und 13, 12 unverkennbar im Blick auf den geschichtlichen Akt des Todes Jesu gebraucht wird, so ist er doch schon viel zu sehr terminus technicus der religiösen Sprache geworden, um jedesmal die anschauliche Erinnerung an die bestimmte dabei vergossene rote Flüssigkeit hervorzurufen. Vielmehr ist er die konkrete Formel für den Tod Jesu als Opfer. Gelegentlich aber erweitert sich die Blutvorstellung auch und wird, ähnlich wie vielfach bei Paulus und Johannes, zum plastischen Wortsymbol für die gegenwärtige Beschaffenheit des Erhöhten als dessen, der sich selbst als einen makellosen Gotte darbrachte. Für diese Bedeutung vergl. z. B. 10, 19, wo die in die Gegenwart fallende *παρρησία* der Leser und des Verfassers *εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων* charakterisiert wird als eine solche, die sie *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ* besitzen. Oder wenn der mutwillig sündigende Christ 10, 22 als einer bezeichnet wird, der das „Blut der *διαθήκη*“ gemein geachtet hat, *ἐν ᾧ ἡγιάσθη*, was doch voraussetzt, daß das Blut Jesu eine gegenwärtige Größe ist. Vergl. die unmittelbar vorhergehende synonyme Formulierung: „der den Sohn Gottes mit Füßen getreten hat“. Dasselbe gilt vom Blut der Besprengung (10, 24 vergl. 10, 22), das besser redet (!) als Abel und das bezeichnender Weise in der Aufzählung der neutestamentlichen Werte neben Jesus als dem Mittler der neuen *διαθήκη* genannt wird. Auch 13, 20 scheint das *ἐν τῷ αἵματι διαθήκης αἰωνίου* den

1) Vergl. darüber Riehm S. 523.

charakter indelebilis des großen Hirten der Schafe hervorheben zu sollen.

Auffallend ist der Gebrauch von ἐν an allen diesen Stellen außer 12, 24 vergl. auch 10, 19: ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ. Derselbe erinnert aufs stärkste an die gleichlautende paulinische Wendung, als deren bezeichnendes Merkmal wir die Zusammenschau des „Objektiven" und des „Subjektiven" feststellten. Und in der Tat, der subjektive Ton der objektiven Aussagen ist auch hier (abgesehen von 13, 20) unverkennbar. Freilich tritt die Innigkeit der paulinischen Christusmystik, durch die der Sprachgebrauch dort noch eine besondere Note bekam, im Hebräerbrief merklich zurück. Dennoch wird auch hier durch dieses ἐν einer bedenklichen Auseinanderreißung von Heilsbeschaffung und Heilsaneignung wirksam vorgebaut. Die Versuchung zu einer derartigen Mechanisierung lag im Zusammenhang dieses Briefes ja besonders nahe wegen der ausgeführten Parallele mit dem kultischen Opfer, wo der Ritus leicht zu einer von den subjektiven Bedingungen losgelösten objektiven Institution wird. Und es wird sich nicht leugnen lassen, daß eine Reihe von Wendungen des Verfassers den Schein erwecken können, als sei er dieser Versuchung erlegen. Wenn es 1, 5 heißt: καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος, wenn 2, 17 von dem hohepriesterlichen ἱλάσκεσθαι der Sünden des Volkes geredet wird, und wenn 9, 23 das καθαρίζεσθαι der ἐπουράνια durch bessere Opfer in die straffste Analogie mit den kultischen Reinigungsriten gestellt wird, so scheinen damit Vorgänge beschrieben zu werden, deren „Objektivität" nicht überboten werden kann. Riehm folgert denn auch aus 9, 22 f., daß Christus die Sünden der Menschen „objektive ausgetilgt hat," und καθαρίζειν bedeutet ihm dementsprechend „die objektive Tilgung der gesamten Sündenschuld,"[1] weshalb er es inhaltlich identifiziert mit dem ἱλάσκεσθαι 2, 17. Nun kann er freilich diese Bedeutung von καθαρίζειν 9, 14 nicht in Anwendung bringen, vielmehr tritt hier die „subjektive Seite" dieses Begriffs hervor,[2] die in der Befreiung von dem gesamten Schuldbewußtsein besteht. Schon an dieser Stelle zeigt es sich, daß es doch nicht angeht, die in den Kategorien „objektiv" und „subjektiv" zum Ausdruck gebrachte schulmäßige Unterscheidung dem Verfasser des Hebräerbriefs zu imputieren. Denn es ist eben 9, 14 nicht nur von dem „subjektiven" Vorgang der Befreiung vom Schuldbewußtsein die Rede, sondern es wird zugleich gesagt, daß eine sehr „objektive" Größe, nämlich das Blut Christi, die Reinigung des Gewissens von toten Werken vollbringe. Das beides ineinander gesehen muß, wird noch deutlicher bei dem zweiten kultischen Terminus, den der Ver-

1) S. 564. 2) S. 565.

fasser zur Kennzeichnung der Wirkungen des Selbstopfers Christi verwendet, und der 9, 13 völlig synonym mit *καθαρίζειν* gebraucht ist,[1]) nämlich *ἁγιάζειν*. Und Riehm wird wohl darin Recht haben, daß derselbe im Unterchiede von dem vorwiegend negativ gewandten Bilde des Reinigens die sowohl negative wie positive Bedeutung habe: „aus der Welt aussondern und zu einem Gott Angehörigen weihen.“[2]) Obwohl er nun in die negative Seite des Begriffs *ἁγιάζειν* die ganze Fülle seiner dogmatischen Unterscheidungen hineinpackt: „sowohl die Tilgung der Schuld und des Schuldbewußtseins als auch die objektive Überwindung der Macht der Sünde und die subjektive prinzipielle Befreiuung von der Sündenknechtschaft und endlich auch die Befreiung von der Herrschaft des Todes“ (S. 575), so sind sie eben doch in dem Ausdruck vereinigt und damit ist jedenfalls so viel anerkannt, daß das *ἁγιάζειν* die Tat Christi und ihre Aneignung zusammenfaßt. *Τελειοῦν* aber, der dritte, nicht der Kultsprache entnommene,[3]) für den Verfasser jedoch eigentlich charakteristische Ausdruck für den Erfolg des Opfers Christi ist[4]) sachlich identisch mit *ἁγιάζειν*.[5]) Daß es unmöglich ist, bei demselben das „subjektive“ Moment auszuschalten, geht schlagend aus 10, 1 f. hervor. Ebenso muß das *ἀφαιρεῖν τὰς ἁμαρτίας* 10, 4 als in das Bewußtsein der *λατρεύοντες* fallend gedacht sein, wenn der Satz als Begründung von 10, 1 ff. einen Sinn haben soll. Dann ist aber auch wahrscheinlich, daß der verwandte Ausdruck *περιελεῖν ἁμαρτίας* (10, 11) das „subjektive“ Erlebnis der Entlastung mit einschließt. Die beiden letztgenannten Termini dienen ja zunächst nur dazu, die Erfolglosigkeit des gesetzlichen Opferdienstes zu kennzeichnen, zugleich aber sagen sie aus, was man nach der Anschauung des Verfassers von einem wirksamen Opfer zu verlangen berechtigt ist. Wenn dann der Erfolg des Opfers Christi gelegentlich auch in das Bild vom Loskauf gefaßt wird (9, 12) *λύτρωσις*, 9, 15 *ἀπολύτρωσις* oder 9, 26 von der *ἀθέτησις τῆς ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ* die Rede ist, so besteht natürlich die abstrakte Möglichkeit, diese Bezeichnungen im Sinne einer mechanischen Auseinanderreißung von Heilsbeschaffung und Heilsaneignung zu verstehen. Daß man aber damit die Meinung des Verfassers gründlich verfehlt, geht zur Genüge aus einer Reihe von Formulierungen hervor, die den Wert des „objektiv“ Geschehenen völlig abhängig machen von der „subjektiven“ Stellung dazu und auf diese Weise die anderweitig vorliegende Akzentuierung des „Objektiven“ balancieren:

1) Vergl. Riehm S. 573. 2) S. 575.

3) Gegen die Annahme Calvins, *τελειοῦν* bedeute im Anschluß an das *τελειουν τὰς χεῖρας* der LXX die Einweihung der Gläubigen zum aktiven Priesterdienst, vergl. Ritschl, Rechtf. u. Verssöhnung 2. Bd. S. 211 f.

4) Wie Riehm S. 587 richtig betont.

5) Wofür Ritschl a. a. O. auf 10, 14 verweist.

3, 14 *μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν, ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν* 4, 2 *ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους μὴ συγκεκερασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν* 5, 9 *ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου* 10, 26 *οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως,* vergl. auch die vielfache Betonung des *προσέρχεσθαι* 4, 16; 7, 25; 10, 22; 12, 22.

In der Beleuchtung derartig deutlicher Aussagen erweisen sich die scheinbaren Spuren einer „rein objektiven" d. h. von jeder Rücksicht auf ihre Aneignung losgelösten Heilsbeschaffung als einseitige Betonungen der „objektiven" Seite der Sache unter dem formalen Einfluß der vom gesetzlichen Opfer entlehnten Bildersprache, die den Schein des Mechanischen verlieren, wenn man sie vom Gesamtzusammenhange aus betrachtet. Andererseits äußert sich allerdings in der Unbedenklichkeit, mit der hier derartige Formulierungen auf Grund des Opfervergleichs geprägt werden, in denen die „objektive" Heilstatsache und die „subjektive" Heilsaneignung für unser modernes, in dieser Beziehung nervöseres Empfinden etwas mißverständlich auseinander zu treten scheinen, ein Mangel an schöpferischer Unmittelbarkeit, der die Energie der Zusammenschau merklich hemmt, wie am deutlichsten der Vergleich mit Paulus zeigt, in dessen Christusmystik das flüssige Ineinander des „Objektiven" und des „Subjektiven" so lebensvoll zum Ausdruck kommt. Was übrigens den Gebrauch der kultischen Termini zur Kennzeichnung der Wirkungen des Opfers Christi anbetrifft, so zeigt sich auch hier wieder in der Fülle daneben gebrauchter synonymer Wendungen die große Freiheit, mit der der Verfasser den Opfervergleich ohne jede Schablonisierung handhabt.

Aufs Ganze gesehen, fällt überhaupt die zurückhaltende Allgemeinheit der vom Autor ad Hebraeos gezogenen Opferparallelen auf. Abgesehen von ein paar Einzelheiten, die gelegentlich verwertet werden, ist es durchweg ein einziger markanter Zug an der gesetzlichen Opferordnung, eben das einmal jährlich stattfindende Hineingehen des Hohenpriesters nicht ohne Blut in das Allerheiligste, der dem ganzen Vergleich das Gepräge gibt.[1]) Diese Zentralisierung verleiht den ganzen Ausführungen trotz der Künstlichkeit vieler Gedankengänge doch auch wieder etwas Großzügiges, Einheitliches und Geschlossenes. Man braucht nur die entsprechenden Aussagen des Barnabasbriefes daneben zu halten, um den scharfen Unterschied in der ganzen Struktur zu empfinden, vergl. Barnabas Kap. 7—8, 6. Dort wird z. B. die Pflicht der Priester, die Eingeweide des am großen Fasttage für alle Sünden dargebrachten Bockes mit Essig zu essen, dahin verstanden, daß sie den

1) Vergl. dazu Kähler, Dogmatische Zeitfragen Bd. 2 S. 305.

für die Sünden der Menschen sich darbringenden Christus mit Galle und Essig tränken sollten. Oder der Verfasser findet in dem Holz, das bei der Besprengung mit der Reinigungsasche gebraucht wird, einen Hinweis auf das Kreuz, in der darum gewundenen Scharlachwolle eine Bezugnahme auf die Königsherrschaft Christi, zu der er vom Kreuz aus gelangt ist, während der Ysop die bitteren Tage darstellt, durch welche der Christ zum Heil gelangt.[1]) Hier wird man deutlich an die allegorische Methode Philos erinnert, nur daß dieselbe im Barnabasbrief längst nicht so geistvoll angewandt wird wie bei dem großen Alexandriner. Vergleicht man vollends mit den gesuchten und geschmacklosen Parallelen, die hier erklügelt werden, die Opferausführungen des Hebräerbriefes, so tritt die schlichte Großartigkeit derselben erst recht ins Licht, so umständlich und künstlich der Gedankenapparat auch vielfach ist, der zur „Begründung" der Intuition aufgeboten wird. Der ganze Vergleich dient freilich wesentlich dazu, den tiefen Schatten zu dem hellen Bilde der neutestamentlichen τελείωσις zu liefern. Seine positive Bedeutung für die inhaltliche Charakteristik derselben beschränkt sich darauf, daß er eine Reihe wertvoller plastischer Formulierungen in den christlichen Sprachgebrauch einführt, die den in Jesus gegebenen Heilsbesitz in alttestamentlicher Bildersprache eindrucksvoll vergegenwärtigen. Inhaltlich neue Einsichten (im strengen Sinne des Wortes) werden dadurch nicht erschlossen. Man könnte das den überwiegend formalen Charakter des Opfervergleichs im Hebräerbrief nennen. In demselben liegt es begründet, daß die unmittelbar überzeugende Kraft seiner an dem alttestamentlichen Material orientierten Einzelausführungen in dem Maße abnimmt, als die naive Gebundenheit des Denkens an die Schriftautorität sich auflöst und die selbstverständliche, wenn auch immer nur gedankenmäßige Vertrautheit des Bibelverehrers mit der Welt des gesetzlichen Opferdienstes aufhört. Dagegen sind die großen Grundzüge der Vergleichung, vor allem die von der lebendigen Christuserfahrung des Verfassers durchleuchtete Gestalt des neutestamentlichen Hohenpriesters, der durch sein eigen Blut das Volk heiligte, als unverlierbares Gut in den christlichen Sprachschatz der Jahrhunderte übergegangen.

1) Des weiteren vergl. die Zusammenstellung von Veil bei Hennecke, Neutest. Apokryphen S. 145.

Ergebnisse.

Nachdem wir so die Opferaussagen des Neuen Testamentes, wie sie sich im Lichte der spätjüdischen Opferanschauung darstellen, nacheinander durchgegangen sind, bleibt noch die Aufgabe, die allgemeinsten Ergebnisse der vergleichenden Untersuchung zusammenzufassen, d. h. das geschichtliche Verhältnis der beiden aus den Quellen festgestellten Größen zu einander zu bestimmen.

Der erste große Eindruck, den man bei dieser Zusammenschau erhält, ist der eines ungeheuren Kontrastes. Im Spätjudentum: trotz der fortgeschrittenen Umsetzung der naiven Opferfrömmigkeit der alten Zeit in eine vom Gesetz vorgeschriebene formale Gehorsamsleistung und trotz der starken Reaktion in der besonders in der Diaspora hereindrängenden hellenistischen Mystik, ein Weiterschleppen des kultischen Opfers als einer Jahrhunderte alten Traditionslast, deren Druck man wohl empfindet, die man aber nicht abzuschütteln vermag. Im Neuen Testament: von diesem Wandel nach väterlicher Weise erlöste Menschen, die in einer völlig opferfreien Luft atmen. Und zwar äußert sich diese Freiheit mit einer wunderbaren Selbstverständlichkeit. Sie ist so radikal, daß sie auf jede Polemik verzichten kann. Wenn Jesus den gesetzlichen Opferdienst noch mitmacht, wenn Paulus auch nach seiner Bekehrung gelegentlich noch opfern kann, obwohl in beiden Fällen ein gänzlich kultfreies Gottesverhältnis durchgeführt wird, so ist das der schlagendste Beweis für die Siegessicherheit des neuen Geistes, der sich unbedenklich den alten Formen anschmiegen kann, weil er immun ist gegen die kultische Ansteckung. Fragt man nach dem Grunde dieser total veränderten Sachlage, so fällt vor allem auf, daß die überkommene Opferanschauung hier nicht etwa unter dem Einfluß einer rücksichtslosen theoretischen Kritik einem langsamen, sie allmählich völlig auflösenden Zersetzungsprozeß verfällt, sondern daß der ganze kultische Apparat durch die Übermacht eines neuen Geistes mit einem Schlage aus den Angeln gehoben wird. Und zwar ist es nicht etwa ein besonders intensives Einströmen hellenistischer Mystik, das den bei Philo schon stark geschwächten Bann der kultischen

Tradition nun ganz und endgültig bricht, sodaß der opferfreie Standpunkt des Neuen Testamentes geschichtlich zu verstehen wäre als die genuine Fortsetzung und konsequente Durchführung der starken Reaktion gegen den Ritualismus, den wir vor allem im Spätjudentum der Diaspora konstatiert haben, sondern es ist ein davon grundverschiedener, mit dem Geist der alten Propheten verwandter Wille, der hier die schon gelockerten Wurzeln der Opferfrömmigkeit wie ein Sturm aus dem Boden reißt. Dieser Wille faßt sich zusammen in den Namen Jesus. „Hier ist mehr als der Tempel." In diesem Selbstbekenntnis des synoptischen Jesus spricht sich das Bewußtsein aus, daß er selber es ist, der durch sich selber diesen höchsten Wert seines Volkes entwertet. Und wenn der johanneische Jesus in dem geheimnisvollen Wort vom Abbrechen des Tempels und den Wiederaufbau desselben in drei Tagen durch sich selber auf die durch seinen Tod herbeigeführte Katastrophe des Tempels und auf die mit seiner Wiederbelebung gegebene Wiederherstellung der Gegenwart Gottes für die wahrhaftigen Anbeter in Geist und Wahrheit hinweist, so ist es wieder Jesus selber, der den Geist ohne Maß hat, auf den diese religiöse Revolution zurückgeführt wird. Daß für Paulus Christus, wie des Gesetzes Ende, so auch das Ende des gesetzlichen Opferdienstes ist, und daß auch in dieser Beziehung der Satz gilt: „Ist jemand in Christo, so ist er eine Neuschöpfung, das alte ist vergangen, siehe es ist neu geworden," ist ohne weiteres einleuchtend. Für den Verfasser des Hebräerbriefes aber ist der Glanz der menschlichen Hohenpriester und des gesetzlichen Opferdienstes längst erblichen vor der strahlenden Herrlichkeit des zur Rechten Gottes erhöhten Hohenpriesters der zukünftigen Güter, dessen Opfer ewig gilt.

Beides, die absolute Freiheit von der kultischen Vergangenheit und ihre Überwindung durch den gekreuzigten Christus, der als der Lebendige erlebt wird, spiegelt denn auch die Charakteristik des Todes Christi mit Ausdrücken derselben Opferinstitution, die durch seinen Tod als endgültig beseitigt gilt. Was das erste anbetrifft, so ist vor allem die Art bezeichnend, wie die Opferterminologie zur Bezeichnung der Heilswirkungen des Gekreuzigten verwertet wird. Während wir die systematische Umdeutung der einzelnen Vorschriften zu allegorischen Symbolen der Einigung der Seele mit dem Einen bezw. ihrer Reinigung von der Sinnlichkeit als deutliche Symptome des Kompromisses erkannten, in welchem der Kampf zwischen jüdischen Ritualismus und hellenistischer Mystik zum Stehen gekommen ist, zeigte sich in dem gelegentlichen und gleichnishaften Charakter des Opfervergleichs im Neuen Testament, demzufolge selbst die ausgeführte Parallele des Hebräerbriefs den alttestamentlichen Stoff mit souveräner Auswahl verwertete, das unbedingte Überlegenheitsbewußtsein des neuen Geistes über den Ritualismus. Wie so

die formal-stilistische Betrachtung der neutestamentlichen Opferaussagen auf die definitive Überwindung des kultischen Opfers für die hier redenden Menschen hinweist, so bestätigt die inhaltliche Betrachtung dieser Aussagen die Behauptung, daß es nicht der unbestimmte Gott der Mystik, das eine reine Sein ist, was den Opferkult auf dem Boden des Neuen Testamentes antiquiert hat, sondern der Vater Jesu Christi, d. h. der durch die konkrete Gestalt Jesu inhaltlich bestimmte Gott. Man braucht sich nur den Gegenstand klar zu machen, der in beiden Fällen mit Hilfe der kultischen Bildersprache gekennzeichnet wird, um diesen Unterschied einzusehen. Bei Philo handelt es sich um das unmittelbare Einswerden der gottverwandten Seele mit ihrem Ursprung. Darum wird die überkommene Opferanschauung systematisch umgedeutet zum Symbol der asketischen Sittlichkeit, die die unentbehrliche Vorbedingung für das Zustandekommen des Gotteserlebnisses in der mystischen Ekstase ist. Die Opferhandlungen werden dementsprechend zu allegorischen Darstellungen der schrankenlosen Versenkung der Seele in die Gottheit bezw. ihrer Reinigung von den Befleckungen der Sinnlichkeit. Im Neuen Testament dagegen wird das Opferbild nicht dazu benutzt, die Hingabe der menschlichen Seele überhaupt an die Gottheit zu symbolisieren, sondern es dient zunächst und vor allem dazu, eine ganz bestimmte geschichtliche Tat und die dadurch geschaffene Qualität eines Einzigen nach ihrer Bedeutung zu charakterisieren, nämlich die sündensühnende Lebenshingabe Jesu Christi als des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Erst in zweiter Linie wird dann der Opfervergleich auch ausgedehnt auf die seelischen Vorgänge der Hingabe an Gott in dem durch die sühnende Lebenshingabe des Mittlers ermöglichten Verkehr der Erlösten mit ihrem Gott. Das geschichtliche Mittelglied, das sich damit zwischen die Seele und Gott einschiebt und ohne das auf dem Boden des Neuen Testamentes eine wirkliche Gemeinschaft mit Gott als dem Vater Jesu Christi unmöglich erscheint, würde von Philo nicht als Hilfe sondern als Hemmung der Einigung mit dem Einen angesehen worden sein. Das hängt aufs engste zusammen mit der grundverschiedenen inhaltlichen Bestimmung des Wesens Gottes auf beiden Seiten, aus der von selber eine entgegengesetzte Beurteilung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen folgt. Während für Philo die Seele ein Teil des einen reinen Seins ist, der mit ihm in ununterbrochener Verbindung steht und nur aus der Verstrickung mit der Sinnlichkeit befreit zu werden braucht, um ganz in dasselbe einzugehen, wird innerhalb des Neuen Testamentes der Abstand zwischen dem sündigen Menschen und dem heiligen Gott als absoluter Gegensatz empfunden. Während für Philo der Zorn Gottes eine anthropopathische Täuschung ist, gilt von dem Gott des Neuen Testamentes der Satz: *καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ ἀναλίσκων* in seiner ganzen Schärfe. Während dem

Gott der Mystik als sozusagen selbstverständliche Beschaffenheit eine unterschiedslose Güte eignet, erstrahlt die Liebe des alttestamentlichen wie des neutestamentlichen Gottes um so leuchtender, weil sie sich von dem dunklen Hintergrunde eines völlig ernstgemeinten Zornes abhebt. Die damit gegebene rücksichtslose Antithese gegen die Sünde würde auch durch das gesetzliche Opferinstitut zugleich mit dem Vergebungsangebot immer wieder eingeschärft. In ganz analoger Weise erscheint es innerhalb des Neuen Testamentes als etwas durchaus sachentsprechendes, daß Christus zur Beseitigung der Sünden stirbt. Diese Gleichartigkeit ist eine wichtige psychologische Vorsetzung des ganzen Opfervergleichs, soweit er im Neuen Testament vorliegt. So wenig derselbe eine Aussage über den Charakter dieses Todes als eines stellvertretenden Strafleidens enthält, und so gewiß jede rationalisierende Spekulation über die Notwendigkeit des Todes Christi fehlt, so sicher ist doch auch mit der Betrachtung des Todes Christi als eines Opfers die Beurteilung der Sünde als einer abgründigen Kluft zwischen Gott und dem Menschen zum Ausdruck gebracht. Als Zwischenglied zwischen Gott und der Seele ist der zur Beseitigung der Sünde gestorbene Christus hier schlechterdings unentbehrlich. Insofern ist die gleichnisartige Übertragung der Opferterminologie auf den Tod des Mittlers zwischen Gott und den Menschen, indem sie die darin liegende lebendige Spannung von Gericht und Gnade herausarbeitet, der alttestamentlichen Vorlage weitaus kongenialer als die allegorisierende Umdeutung der einzelnen Opfervorschriften in die Erlebnisse der in die unbestimmte Gottheit aufgehenden Seele.

Aber die hier waltende religionsgeschichtliche Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, infolge deren der Opfervergleich im Neuen Testament sich mit dieser Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit einstellt, während die Mystik eine mühsame und künstliche Umdeutung des an sich lediglich als Fremdkörper empfundenen Opferdienstes vornehmen muß, um ihn unschädlich zu machen, hat auch ihre Kehrseite; denn zugleich erhebt sich an diesem Punkte die schwerwiegende Frage, ob und in welchem Sinne der Tod Jesu im Neuen Testament als kultisches Opfer aufgefaßt wird? Dieselbe ist neuerdings durch die Schrift von P. Fiebig, Jesu Blut ein Geheimnis?[1]) mit besonderer Energie als die bei der Beurteilung der Opferaussagen des Neuen Testamentes eigentlich entscheidende Frage herausgehoben worden. Fiebig formuliert die Sachlage, so wie sie sich ihm darstellt, nun folgendermaßen: „Das Urchristentum dachte nach dem Neuen Testament bei den Worten ‚Jesus erlöst uns durch sein Blut' an das kultische Opfer."[2]) Dabei muß man sich „hüten, ‚Opfer' im kultischen Sinn

1) Tübingen 1906. 2) S. 27.

und ‚Opfer' im sittlichen Sinn = Aufopferung zu verwechseln."[1]) Diese Unterscheidung wird dementsprechend fortwährend als kritischer Maßstab benutzt. Sucht man aber festzustellen, was damit gemeint ist, so bekommt man zwar eine Reihe von Andeutungen, aber keine eindeutige und präzise Bestimmung des fraglichen Unterschiedes. So heißt es[2]) in der Besprechung von Röm. 12, 1: „Die Stelle setzt jedoch durchaus nicht den rein ethischen Gedanken des Opfers, d. h. den der Aufopferung an die Stelle des kultischen Opfergedankens, sondern behält den kultischen Gedanken des Opfers, der Gabe an Gott, bei, nur mit der Einschränkung, daß an die Stelle des Opfertieres die Selbsthingabe des Menschen zu treten habe. Das ist sicherlich ein ethischer Gedanke, auch ein Ansatz zur völligen Überwindung des kultischen Denkens, aber doch nicht mit dem rein ethischen Gedanken der Aufopferung gleichbedeutend. Als Merkmal des kultischen Opfers erscheint hier „die Gabe an Gott," die sogar in der Form der „Selbsthingabe des Menschen" noch nicht als „rein ethisch" gilt, wenn ihr der ethische Charakter in diesem Falle auch nicht abgesprochen werden soll. Für die Bestimmung des Unterschiedes zwischen kultischem und ethischem Opfer ist weiter die Bemerkung zu Mark. 10, 45[3]) zu vergleichen: „Auf jeden Fall hat man hier scharf zwischen dem kultisch-juristischen Gedanken einer Sühne durch einen Kaufpreis und dem sittlichen Gedanken des Dienens Christi zu unterscheiden." Gleich darauf ist dann von „dem sittlichen Gedanken des persönlichen Dienstes die Rede, den Jesus mit der Hingabe seines Lebens leistet. Man wird freilich nicht sagen können, daß diese Näherbestimmung des Sittlichen im Unterschied vom Kultischen als eines Persönlichen[4]) einem ein wissenschaftlich faßbares Unterschiedsmerkmal an die Hand gäbe; denn warum soll man bei der Darbringung eines kultischen Opfers nicht sehr „persönlich" beteiligt sein? Wertvollere Aufklärung über das Gemeinte gibt jedenfalls der Satz auf S. 38: „Der jüdische Opfergedanke ist rein kultischer Art: Vollzug eines bestimmten Ritus, dem seit alters die erlösende Wirkung eignet, ohne daß man näher verstehen kann, warum und wieso; höchstens Gedanken symbolischer Art liegen dabei noch nahe." Darnach scheint die Eigentümlichkeit des Kultischen wesentlich in seiner Unverständlichkeit zu bestehen, wozu etwa noch die Stereotypie und das Alter der Handlung kommen. Aber man versteht nicht, wie nach dieser Charakteristik der „rein kultischen Art" der jüdischen Opfergedanken im Neuen Testament der kultische Opfergedanke vorliegen soll. Denn der einmalige Vorgang des Sterbens Christi gilt hier wieder als etwas Unverständliches noch als die stereotype Fortsetzung eines alten Brauches. Es wäre auch schlechterdings nicht einzusehen, warum man unter diesen Umständen

1) S. 24. 2) S. 19 Anm. 3) S. 26. 4) Vergl. auch S. 49.

von der bewährten gesetzlichen Sühneeinrichtung abgegangen wäre. Denn da bei dem kultischen Opfer „der Gedanke, daß Gott nun einmal diese Art von Versöhnung wolle", und „der tatsächliche Vollzug aller vorgeschriebenen Zeremonien" „die Hauptsache" ist,[1]) so durfte diese Hauptsache doch bei dem kultischen Opfer des Todes Christi nicht fehlen. Wo aber war Christus als Opfertier[2]) gefordert, wo sein Blut als das Opferblut, das nötig war, um Gottes Gnade zu erkaufen? Fiebig übersieht hier ganz bei seinem Eifern gegen den Greuel des kultischen Opfers im Neuen Testament, daß es sich in den Opferaussagen desselben um Vergleichungen handelt, bei denen man nach dem tertium comparationis fragen muß, ehe man Folgerungen zieht. Unbesehens setzt er den verglichenen Gegenstand (den Tod bezw. das Blut Jesu) und das Vergleichsmaterial (das rituelle Opfer mit dem sühnenden Tierblut) seinem ganzen Umfange nach in eins. Da kommen denn solche Unmöglichkeiten heraus wie die aufgezeigten. Es soll also keineswegs geleugnet werden, daß das Tierblut im Neuen Testament ohne Reflexion auf das Wie als das gesetzliche Sühnemittel gilt, und daß durch die Betrachtung des Todes Christi unter dem Opfergesichtspunkt, die in der Rede vom „Blut" Christi vorliegt, lediglich die Überzeugung von der sündentilgenden Wirkung des Todes Christi als einer gottgewollten zum Ausdruck kommt, ohne daß über die psychologische Vermittelung derselben etwas ausgesagt würde. Aber damit, daß die Opferterminologie hier zum Mittel wird, um das im Zusammenhang mit dem Gekreuzigten gemachte neue Erlebnis der Sündenvergebung mit Hilfe geläufiger Wendungen der bisherigen religiösen Sprache auf eine plastische Formel zu bringen, ist der Tod Christi noch lange nicht in jeder Beziehung auf eine Linie gerückt mit dem kultischen Tieropfer. Vielmehr hat die relative Vergleichbarkeit beider Größen zur Kehrseite die absolute Verschiedenheit ihrer Inhalte, erweist sich also als eine bloß formale, wobei allerdings zu beachten ist, daß Form und Inhalt sich in concreto nicht auseinanderreißen lassen. Fiebigs Blick ist nun von der Gleichartigkeit der Worte, in der sich ohne Frage eine bestimmte tatsächlich vorliegende Gemeinsamkeit ausdrückt,[3]) so geblendet, daß er den diametralen religiösen Gegensatz garnicht bemerkt, der zu einem Kampf auf Leben und Tod zwischen dem Tempeldienst und dem neuen Gottesdienst in Geist und Wahrheit geführt hat. Daß wir ihm mit diesem Urteil nicht unrecht tun, geht mit aller Deutlichkeit aus folgenden Sätzen hervor: „Meist bedenken wir freilich nicht, daß es ein Widerspruch ist, Jesu Tod als Opfer aufzufassen, d. h. als kultisches Opfer, und auf der anderen Seite eine Frömmigkeit zu haben ohne Opfer. Das ist ein Widerspruch.

1) S. 34. 2) So drückt sich Fiebig S. 51 nicht gerade geschmackvoll aus.
3) Vergl. oben S. 303.

Denn es heißt: das Opfer auf der einen Seite beseitigen und auf der anderen Seite beibehalten."[1] Oder wenn er später[2] als den entscheidenden Punkt des Ausgeführten hinstellt, „daß das Blut Christi im Neuen Testament das eigentlich Sühnende ist, das was Gott gegeben wird, nicht die persönliche Leistung Christi." Dementsprechend ist nach Fiebig das Blut Christi „als Ding, als Sache gedacht, als heilige, sühnende Sache, die Gott gegeben wird." Ja, er versteigt sich sogar zu der Behauptung — und glaubt dabei ganz im Sinne des Neuen Testaments zu reden —: „Ob das das Blut Christi ist oder das Blut von Böcken und Stieren, ist im Grunde für die Sühnung gleichgültig. Das ist der entscheidende Punkt."[3] Der Verfasser des Hebräerbriefes (vergl. 10, 4) würde bei diesen Worten das Haupt verhüllen und klagen: *Περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν, ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς.*

Dennoch beruht die Fiebigsche Kritik des kultischen Opfergedankens, wie er ihn im Neuen Testament vorfindet, nicht lediglich auf dieser gründlichen Verkennung der Grenzen jeder Bildrede. Vielmehr offenbart sich in diesem Mißverständnis auch ein tiefgreifender religiöser Dissensus zwischen seiner Auffassung des Todes Jesu und der im Neuen Testament mit Hilfe der Opferterminologie zum Ausdruck gebrachten Beurteilung dieser Tatsache. Das tritt besonders deutlich in den beiden letzten Kapiteln der genannten Schrift zutage. Im 5. Kapitel, das die Frage behandelt: „Warum lehnen wir das kultische Opfer ab?", wird zunächst mit Emphase betont, daß der kultische Opfergedanke uns „fremdartig und unverständlich" ist, nämlich die Meinung, „daß wir mit Gott nur durch Vermittelung eines Opfers verkehren und uns Gott nur gnädig stimmen könnten, wenn wir ihm opferten."[4] Es ist zu beachten, daß hier eine Vermittelung im Verkehr mit Gott und die Herbeiführung einer Stimmungsänderung Gottes gleichermaßen perhorresziert wird. Beides erinnert an die immanente Kritik des kultischen Opfers, die in der Art seiner Umdeutung durch Philo liegt. „Wir wissen ganz genau, daß Gott unser Herz will, die Hingabe unseres ganzen inneren Menschen, unseres ganzen Lebens, nicht aber irgend eine Gabe, die wir ihm darbrächten, damit er uns gnädig sei."[5] Wieder ein Satz, der Philo aus der Seele gesprochen ist. Sehen wir weiter zu. S. 53 heißt es: „Gott verlangt nicht irgend ein Ding, lediglich unsere Person, uns selbst, unser ganzes Selbst." Eine ähnliche Ausführung über die Gefährdung des „persönlichen Charakters" der Religion durch den „naiven" Versuch, „Gott mit Sachen, Geschenken versöhnen zu wollen", schließt mit dem Satze: „wenn der Mensch sich Gott gibt, so ist der Vorgang in Wahrheit der, daß Gott, der den Menschen zu sich erschuf, derjenige ist, der sich ihm gibt, wie er sich ihm

1) S. 51. 2) S. 55. 3) S. 56. 4) S. 51. 5) S. 53.

gegeben hat."[1]) Hier ist in sehr „naiver" Weise — vom Standpunkt des Neuen Testamentes aus geredet — so getan, als ob dieses Hin und Her des persönlichen Gebens und Nehmens zwischen Gott und der Seele etwas Selbstverständliches wäre, das weiter keine Schwierigkeit hätte. Gott hat ja den Menschen „zu sich erschaffen."[2]) Wo bleibt hier die Sünde? Wie wenig die Sünde als Problem empfunden wird, zeigt sich gleich in folgendem: Gegenüber „dem Gedanken eines Lösegeldes, eines Loskaufs im Verhältnis zwischen Gott und Mensch," der von ihm natürlich nicht als Vergleichung sondern als Identifizierung genommen wird, vertritt Fiebig mit Energie die These, „daß Gott sich nichts abmarkten läßt von seiner Forderung," sondern „von dem Menschen verlangt, das er das leiste, was er von ihm fordert."[3]) Daraus sollte doch nun folgen, daß bei nicht erfüllter Forderung der radikale Gegensatz zwischen Gott und dem Sünder aufbricht. Fiebig aber fährt fort: „Damit ist aber natürlich (sic) nicht gesagt, daß etwa Gott nur dann vergeben könne, wenn . . . ." Vielmehr: „es gilt bei Gott die Gnade, nicht des Menschen Leistung, die Hingabe an Gott und die Gabe Gottes an den sündigen Menschen." Es ist also nichts nötig als „die eine Bedingung auf der Seite des Menschen, daß er Gottes Gnadengabe annimmt, also sich ihm ganz ergibt und Gott wirken läßt." Wenn die Sache so einfach liegt, ist in der Tat das Kreuz Christi überflüssig. Denn der Abgrund, den es überbrücken soll, ist garnicht vorhanden. Man ist daher gespannt, die Antwort Fiebigs auf die Frage zu hören: Was bedeutet für uns der Tod Jesu? Das 6. Kapitel gibt diese Antwort: „Jesu Leben wie sein Tod war Dienst an anderen, Dienst an der Menschheit, Hingabe, Aufopferung."[4]) Das ist vorbildlich für uns: „Opfersinn soll man lernen am Leben und Tod Jesu. Der Geist des Dienens, dienender Liebe geht von Jesu aus."[5]) Dieser Wertung entspricht es, wenn auf derselben Seite „das Kreuz das Symbol des Christentums" genannt wird. „Im Mittelpunkt des Christentums" aber steht „der Gedanke des Leidens und der Überwindung des Leidens," und zwar (im Unterschied vom Buddhismus) seine Überwindung „durch den klaren festen Glauben an Gott den Vater."[6]) Eine solche Tat des Glaubens bedeutet uns der Tod Jesu. „Wie Christus . . . . . so auch der Christ."[7]) Das lösende Wort ist: Nachfolge. Ob diese so ohne weiteres möglich ist für einen „Gottlosen", wird nicht gefragt. Aber der Tod Jesu bedeutet für uns auch eine Tat der Liebe. „Sünderliebe, unerschütterliche Sünderliebe: das ist es, was wir am Kreuz Jesu lernen (!) können und lernen (!) sollen." Die Kraft zu dieser Liebe, für die auch „Aufopferung" und „Selbstlosigkeit" eingesetzt wird, stammt aus dem Glauben, also aus Gott. So wird der

1) S. 56. 2) Vergl. auch „den Zug zu Gott hin, der in uns gelegt ist" S. 72.
3) S. 56. 4) S. 61. 5) S. 61. 6) S. 62. 7) S. 64.

Tod Jesu uns zu einer Tat Gottes. Er zeigt uns, „daß nur Gott uns hilft und helfen kann, alles Leiden und den Tod zu überwinden." Also Jesu Sterben ein Gott gegebenes Vorbild zur Einprägung der Tugenden des Glaubens und der Liebe (= Selbstlosigkeit). Es klingt zwar nach etwas anderem, wenn S. 67 betont wird, daß im Tode Jesu ein „Gottesgericht ergeht über alle Glaubens- und Lieblosigkeit." Aber in Wirklichkeit ist das doch nur ein drastischer Ausdruck für die motivierende Kraft dieses Vorbildes in der Richtung zum Glauben und zur Liebe, womit eine Abwendung von der Glaubenslosigkeit und der Selbstsucht gegeben ist. Wenigstens ist nach den vorangegangenen Ausführungen ein „Gottesgericht" nur als psychologischer Prozeß in der Menschenseele denkbar, nicht aber als „objektiver" Vorgang in foro coeli. In der Tat heißt es denn auch im folgenden[1]) ganz deutlich, daß Erlösung „der Vorgang im Leben, im Herzen, im Geiste jedes einzelnen Menschen ist, durch den er zu Gott kommt und sich lossagt von der Sünde," also dasselbe wie „Bekehrung". Es ist höchst bezeichnend, daß der Ausdruck „Vergebung unserer Sünde," der kurz zuvor erwähnt wird, im weiteren ganz verschwindet. Zwar verwahrt sich Fiebig dagegen, als „sei ‚Bekehrung' oder ‚Erlösung' damit als etwas lediglich ‚Subjektives' gedacht, als ein Vorgang, dem nichts Objektives zu Grunde liege."[2]) Dabei ist aber[3]) „Objektives" einfach mit „Wirkliches" zu identifizieren. So stark in diesem Zusammenhang hervorgehoben wird, daß das Erlebnis der Erlösung zustande kommt „durch Jesu persönlichste Kraft des Glaubens und der Liebe, durch die Versenkung in die Geschichte seiner Leiden und seines Todes," so kann die enthusiastische Schilderung des innersten Ergriffenwerdens „von Gottes Geist, dem Geiste Jesu, dem Geiste des Glaubens und der Liebe, ewigen Glücks, unendlicher Aufopferung im Dienste der Menschheit und ihres ewigen Heils" den nüchternen Beobachter doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß nach den Voraussetzungen Fiebigs Jesus nichts anderes ist als der wirkungsvollste Anschauungsunterricht Gottes über die Notwendigkeit von Glauben und Liebe und die Verwerflichkeit des Gegenteils. Sobald der Mensch das „gelernt" hat an diesem besonders eindrücklichen Paradigma, oder wenn der Mensch — wie es weniger mißverständlich ausgedrückt wird — „im Innersten ergriffen" worden ist von diesem Geist, ist ein unmittelbarer Kontakt zwischen der Seele und Gott hergestellt. Jesus ist also sozusagen das beste Durchgangsstadium, das seine Bedeutung verliert, sobald es seinen Dienst getan hat.[4]) Im Neuen Testament dagegen bleibt

1) S. 67. 2) S. 67. 3) Wie S. 68 lehrt.

4) Eigentlich wäre Jesus überhaupt überflüssig, wenn man die Fiebigschen Gedankenreihen bis in ihre Konsequenzen verfolgt. Denn wenn das „eigentlich Wesentliche" in der Religion „das innere Leben des Menschen, sein innerlichster Zusammenhang mit Gott in der Tiefe seines Herzens und Gewissens ist" S. 58, so kommt der

Jesus unentbehrliches Mittelglied im Verkehr zwischen Gott und Mensch. Charakteristisch für diese Sachlage ist die Definition von Sünde, die S. 88 gegeben wird: „Was ist Sünde? Weltsucht und Selbstsucht, d. h. im Grunde Unglaube." Genau dieselbe Definition hätte Philo auch geben können. Im Neuen Testament dagegen bedeutet Sünde den Gegensatz gegen Jesus.[1]) Erst von dieser Antithese gegen Jesus aus bekommen die zunächst rein formalen Kategorien: Welt, Selbst, Unglaube ihren konkreten Inhalt. Und zwar richtet sich dieser Gegensatz gegen Jesus direkt gegen Gott, mit dem man es Jesus gegenüber zu tun hat. Wenn also die Sündenvergebung, d. h. die göttliche Beseitigung dieses Gegensatzes, für die eine theoretische Erklärung schlechterdings unmöglich ist und auch nirgends gegeben wird, im Neuen Testament unlösbar zusammenhängt mit dem gekreuzigten Christus,[2]) und dieser Tatbestand unter anderem auch durch Übertragung der Opferterminologie auf den Tod Jesu zum Ausdruck gebracht wird, so wird damit allerdings die Sünde als absoluter Gegensatz gegen Gott charakterisiert, der eben auf diesem Wege beseitigt wurde, wobei der Tod Christi aber nicht als eine logische Notwendigkeit, sondern als eine logisch unerklärbare Tatsächlichkeit erscheint, in der die gegensätzliche Spannung zwischen Zorn und Gnade zugleich zum Ausdruck gebracht und überwunden wird. Und zwar in Jesus als dem unentbehrlichen Mittler zwischen Gott und dem Menschen. Beides, die radikale Antithese gegen die Sünde wie die dauernde Unentbehrlichkeit des Mittlers, unterscheidet die neutestamentliche Beurteilung des Todes Jesu von dem religiösen Standpunkt Fiebigs, der sich als eine christliche Modifikation der Religion Philos nach ihrer kultfreien Seite formulieren läßt.[3]) Es kann sich natürlich in einer historischen Untersuchung nicht darum handeln, die wissenschaftlich überhaupt nicht lösbare Frage nach der Wahrheit des einen oder des anderen Standpunktes zu entscheiden. Vielmehr hatte diese ganze Analyse der Fiebigschen Aus-

geschichtliche Jesus mit seinem Leben und Sterben, so religiös er für sich gewesen sein mag, für uns doch schlechterdings nicht in Betracht. Für diesen fortgeschritteneren Standpunkt würden die Aussagen Fiebigs über die Bedeutung des Todes Jesu noch als Residuen des „kultischen Opfergedankens" erscheinen, „weil sie das Verhältnis zu Gott zu sachlich, zu unpersönlich, zu äußerlich, zu wenig geistig fassen" und wie die kritischen Kategorien Fiebigs S. 57 weiter lauten.

1) Das soll nicht heißen, daß die Sünde irgendwo im N. T. so definiert würde, sondern, daß im N. T. hinter dem Wort tatsächlich dieser Inhalt steht.

2) Von der Sündenvergebung durch den historischen Jesus kann im Zusammenhang der Opferaussagen abgesehen werden.

3) Vergl. auch die Bemerkung auf S. 59, daß man „durch Gebet, Andacht, Sammlung des Inneren in Beziehung zu Gott tritt." Natürlich wird Fiebig Jesus als religiös anregende Persönlichkeit in dieser Richtung nicht entbehren wollen, aber zur inhaltlichen Charakterisierung des Verhältnisses zu Gott braucht er Christus als *μεσίτης* ebensowenig wie Philo. Charakteristisch ist auch, daß so viel von „der Religion" bezw. „der Frömmigkeit" im allgemeinen die Rede ist.

führungen über den kultischen Opfergedanken im Neuen Testament nur den Zweck, zu zeigen, daß dieselben nichts weiter als einen lebhaften und wortreichen religiösen Protest gegen die neutestamentliche Beurteilung des Todes Jesu in einem recht leicht geschürzten historischen Gewande darstellen, aber nicht eine methodisch klare, wissenschaftlich faßbare Untersuchung zur Aufhellung der historischen Sachlage.

Es liegt hier nämlich in der Tat ein Problem vor, das aller Erwägung wert ist. Dasselbe ist auch von Fiebig mehr oder weniger deutlich durchempfunden worden, so wenig es ihm gelungen ist, den entscheidenden Punkt scharf herauszustellen. Diese Empfindung kommt zum Ausdruck, wenn er vom Blute Christi als einer „Sache" redet, oder wenn er „die Opfergedanken ihrem tiefsten Wesen nach naiv" nennt, „weil sie das Verhältnis des Menschen zu Gott zu sachlich, zu unpersönlich, zu äußerlich, zu wenig geistig fassen, weil sie für das Innerlichste, um das es sich im Verhältnis zu Gott handelt, allerlei einsetzen, was nach außen weist, weg vom persönlichsten Mittelpunkt des Menschen in die Sphäre äußerer Handlungen und Vorgänge." Hier sind zwei Reihen synonymer Unterscheidungen in Antithese zu einander gesetzt, auf der einen Seite „sachlich, unpersönlich, zu wenig geistig, äußerlich", auf der anderen Seite „persönlich, geistig, innerlich". Mit diesen Kategorien wird gearbeitet wie mit völlig eindeutigen und selbstverständlichen Formeln. Nirgends wird ein Unterschiedsmerkmal an die Hand gegeben, das man als Maßstab benutzen könnte, um die betreffenden Aussagen der einen oder der anderen Kategorie zuzuweisen. Es genügt, daß es Opferaussagen sind, d. h. daß in ihnen das kultische Opfer irgendwie zum Vergleich herbeigezogen wird, um sie als Äußerungen zu kennzeichnen, die „einer rituellen, veräußerlichenden, dinglichen Auffassung der Religion entstammen"[1]) und darum im Interesse „einer geistigen, innerlichen und sittlichen Auffassung der Religion abgelehnt werden müssen." Gesagt ist mit dieser Häufung antithetischer Synonyme zunächst weiter nichts, als daß Fiebig seine Frömmigkeit dem gegenüber für „unendlich überlegen" hält,[2]) d. h. es ist nur eine wissenschaftlich unkontrollierbare religiöse Antipathie zum Ausdruck gebracht. Wir wollen demgegenüber versuchen, das Problem so zu präzisieren, daß man einen Maßstab gewinnt, mit dessen Hilfe man den fraglichen Tatbestand einer exakten Prüfung unterziehen kann. Zu diesem Zwecke müssen wir auf die Ergebnisse unserer Untersuchung der spätjüdischen Opferanschauung zurückgreifen. Wir hatten dort in der zusammenfassenden Charakteristik[3]) konstatiert, daß mit dem kultischen Opfer immer eine Gebrochenheit der religiösen Position gegeben sei. Speziell im Spätjudentum, wo der

1) S. 59. 2) S. 59. 3) Vergl. oben S. 193 f.

Opferdienst als ein Bestandteil des Gesetzes in Frage kam, und in diesem Zusammenhang als ein Stück der nun einmal geforderten Gehorsamsleistung galt, die die statutarische Bedingung für die göttliche Heraufführung der jüdischen Weltherrschaft bildete, trat die inhaltliche Differenz zwischen der gesetzlichen Forderung des Opferdienstes und dem u. a. mit Hilfe dieses willkürlich festgesetzten Mittels erstrebten Zieles besonders deutlich zutage, weil die naiven Voraussetzungen des alten Opferbrauchs gefallen waren und derselbe doch beibehalten wurde. Diesen religionsgeschichtlichen Tatbestand hat man denn auch in der Tat mit im Auge, wenn man wie Fiebig von dem „sachlichen, dinglichen, unpersönlichen, äußerlichen" Charakter des kultischen Opfers oder von der „starren" Gesetzesreligion redet. Vielfach ist aber in diesem Sprachgebrauch mit einem intuitiven Durchempfinden der gekennzeichneten wissenschaftlichen Sachlage eine religiöse Antipathie gegen alles „Geschichtliche" in der Religion verquickt, die das negative Korrelat bildet zum Kultus der reinen Innerlichkeit. Unter dem Einfluß dieser Abneigung begnügt man sich dann leicht mit der emphatischen Formulierung eines Allgemeineindrucks, anstatt zu einer wissenschaftlich faßbaren Fragestellung vorzudringen.

Eine derartige präzise Formulierung kann in unserem Falle nur lauten: Wenn als das charakteristische Merkmal des kultischen Opfergedankens anzusehen ist, daß in seinem Herrschaftsbereich die religiöse Position ihren einheitlichen Charakter verliert, so entscheidet sich die Alternative, ob in den Opferaussagen des Neuen Testamentes der kultische Opfergedanke in diesem Sinne vorliegt oder nicht, an der historischen Beantwortung der Frage, ob der Wille, der im Tode Jesu nach dem Neuen Testament wirksam ist, und der Wille, der die Redenden beherrscht, derselbe ist, oder ob zwischen beiden ein inhaltlicher Dissensus besteht.[1]) Anders ausgedrückt: sind Heilsbeschaffung und Heilsaneignung durch die Einheit des Zieles, das erreicht werden soll, unlöslich mit einander verbunden oder haben wir es hier mit einer mechanischen Verknüpfung disparater Elemente zu tun, in der sich die Gebrochenheit des ganzen Standpunktes spiegelt? Unsere exegetische Untersuchung selber hat diese Frage schon deutlich dahin beantwortet, daß eine einheitliche, in sich geschlossene religiöse Position vorliegt. Es sei erinnert an unsere Ausführungen über die Blutstellen und über das lebensvolle Ineinander des „Subjektiven" und des „Objektiven", das wir besonders bei Paulus

1) Ganz analog ist die Frage zu stellen, wenn es sich darum handelt festzustellen, ob der gesetzliche Lohngedanke des Spätjudentums und die Lohnaussagen des Neuen Testamentes übereinstimmen oder nicht.

konstatierten. Diese Beobachtungen bekommen freilich erst dann ihr volles Gewicht, wenn sie eingereiht werden in den großen Zusammenhang der Frage, wie es mit dem Verhältnis von Heilsbeschaffung und Heilsaneignung im Neuen Testament überhaupt steht, d. h. ob hier ein einziger Wille durch Christus und die Christen hindurchgeht oder ob ein Kompromiß konkurrierender Tendenzen zu konstatieren ist.

Was speziell die Aussagen über den Tod Jesu betrifft, so muß Fiebig von seinen ungeklärten Voraussetzungen aus hier natürlich ein Nebeneinander völlig heterogener Bestandteile nachzuweisen suchen. Er leugnet nämlich keineswegs, daß sich in den Aussagen des Neuen Testamentes über den Tod Jesu „neben" den kultischen auch „religiöse und sittliche" Gedanken finden, „wenn auch die kultischen Gedanken im Neuen Testament den Ausschlag geben und die ethischen, psychologisch faßbaren nebenher gehen und in zweiter Linie stehen".[1]) Nirgends zeigt sich die Unhaltbarkeit seiner ganzen Beurteilung der neutestamentlichen Opferaussagen drastischer als bei der exegetischen Durchführung dieser These[2]), bei der die Entscheidung darüber, ob im einzelnen Falle ein „kultischer" oder ein „ethisch vermittelter" Gedankengang vorliegt, unter Verzicht auf jeden methodischen Grundsatz einfach auf Grund des kultischen oder nichtkultischen Eindrucks dekretiert wird. Die Beobachtung, daß „psychologisch und ethisch faßbare Aussagen" eng verknüpft mit „kultischen und mystischen Gedankengängen" begegnen[3]), macht dabei nicht im mindesten stutzig. Die Betonung des Glaubens Röm. 3, 21ff „ist gewiß etwas, was auch für uns noch wertvoll ist". „Nur würden wir nicht wie Paulus diesen Glauben auffassen als Glauben an eine durch Gott gegebene Sühneeinrichtung".[4]) Wenn das heißen soll, Paulus habe hier das Fürwahrhalten des Todes Jesu als eines mechanisch zu verstehenden Sühneinstituts und nicht etwa den Glauben, auf Grund dessen man den Geist Christi empfängt, der also den Menschen mit Christus, dem lebendigen Gekreuzigten, einigt, im Auge, so ist das eine gründliche Verkennung dessen, was Paulus unter πίστις versteht. Ebenso künstlich wird Röm. 5, 19 in eine ethische Hälfte und eine kultische Hälfte auseinandergerissen, indem der Auffassung des Todes Jesu als einer Tat des Gehorsams Jesu der „völlig andere" Gedanke gegenübergestellt wird, daß „durch den Gehorsam des Einen die Vielen als Gerechte dargestellt werden". Gerade hier hätte der Zusammenhang der Verse 12—21 mit 1—11 einen unbefangenen Beobachter davon überführen müssen, daß die scheinbar vorliegende

1) S. 71. 2) S. 72—75. 3) S. 72.

4) S. 16 wird dasselbe formuliert als der „Glaube an die Wirklichkeit der Erlösung im Blute Christi."

Trennung der „objektiven“ Heilsbeschaffung von der „subjektiven“ Aneignung in Wirklichkeit nur eine starke Hervorhebung der einen Seite der Sache ist. Diese kritischen Randbemerkungen ließen sich leicht fortsetzen. Die These Fiebigs büßt besonders dadurch sehr an Wahrscheinlichkeit ein, daß er sich immer genötigt sieht zu scheiden, was im Texte selber zusammengefügt ist. Z. B. „Losgelößt vom Opfergedanken“[1]) stellt sich die Aussage 2. Kor. 5, 14 „ohne Frage auch als eine ethische“ dar. Der Begriff „Versöhnung“ ist „auch bei Paulus zum Teil (!) rein religiöser Natur“.[2]) Gal. 6, 14 ist nicht „rein sittlich“ gedacht, aber „es steckt ein religiös-ethischer Gedanke drin“. Eph. 2, 14 ist kultisch gedacht, enthält aber auch den religiösen Gedanken des Friedens mit Gott, der auch für uns brauchbar und wichtig ist“. Worin das Scheidewasser besteht, mit Hilfe dessen Fiebig in allen diesen Fällen das ethische Gold von den kultischen Legierungen sondern will, wird mit keinem Wort verraten, vielmehr am Schluß der Übersicht über die „ethisch-psychologisch faßbaren Angaben“ in den Aussagen des Neuen Testamentes über den Tod Jesu noch einmal betont, daß dieselben meist „in engster Verbindung mit kultischen und mythologischen Vorstellungen erscheinen“. Diese Ausführungen dienen also in Wirklichkeit nicht dazu, die der wissenschaftlichen Präzision entbehrende Behauptung Fiebigs durch den Tatbestand des Textes zu erhärten, sondern sie sind nur ein exegetisch verkleideter Ausdruck für den Gesamteindruck weiter Kreise gegenüber der neutestamentlichen Opferanschauung, daß sie nämlich „unverständlich und tot sei“.[3])

Es fragt sich, ob dieser Empfindung lediglich die am Beispiele Fiebigs analysierte religiöse Antipathie zu Grunde liegt, die zu dem aufgezeigten Mißverständnis der neutestamentlichen Opferaussagen geführt hat, oder ob hier noch andere Gesichtspunkte in Frage kommen. Das ist in der Tat der Fall.

Die Charakteristik des Todes Jesu mittels der Opferterminologie hat zur psychologischen Voraussetzung eine Kultur, für die das kultische Opfer noch eine gegenwärtige Größe ist. Das ganze Vergleichsmaterial, mit dem hier gearbeitet wird, war damals ein sehr lebendiges Gut der Vorstellungswelt. Noch standen Tempel und Opferaltäre. Täglich wurden Scharen von Opfertieren zur Schlachtung geführt. Opferblut floß in Strömen und Opferfleisch wurde auf dem Markte verkauft. Die betreffenden Vorgänge erfüllten mit sinnlicher Greifbarkeit die Phantasie der Menschen. Eben darum boten sich die Opferausdrücke der religiösen Bildersprache ganz von selber als Gleichnisse dar und wurden unmittelbar verstanden. Für unseren Kulturkreis ist diese ganze Anschauungswelt versunken.

1) Wo steckt der übrigens an dieser Stelle? 2) S. 73. 3) S. 70.

Es ist darum gar kein Wunder, wenn die Opferaussagen des Neuen Testamentes, ganz abgesehen von der Stellung zu dem durch sie ausgedrückten religiösen Inhalt, einen Mitteleuropäer des 20. Jahrhunderts zunächst fremdartig und unverständlich berühren. Man braucht ein gut Teil Fähigkeit psychologischer Einfühlung in antike Seelenzustände, um die Plastik dieser Formulierungen phantasiekräftig zu reproduzieren; und auch dann bleibt es vielfach ein mühsames Nachempfinden. Dieser Abstand der Zeiten spiegelt sich besonders instruktiv in der Verblassung des Wortes „Opfer" im modernen Sprachgebrauch, auf die wir in der Einleitung hinwiesen, und die auch in der Fiebigschen Betonung der sittlichen „Aufopferung" im Unterschied vom kultischen Opfer zum Ausdruck kommt. Es liegt ja auch in der Natur der Sache, daß eine überwundene Stufe der religiösen Vergangenheit im Sprachgebrauch des neuen in ihrem Schoße geborenen Lebens zunächst noch in konkreter Frische fortbesteht, und daß die Farben dieses Ursprungsmilieus in dem Maße verblassen, als die religiöse Kultur, der sie entstammen, abstirbt. Demnach ist es ganz richtig, daß die Opferaussagen des Neuen Testamentes für den heutigen Menschen nicht ohne weiteres psychologisch faßbar sind und daß sie auch bei intensiver Fühlung mit der Welt des antiken Opfers durch Lektüre des Alten Testamentes oder religionsgeschichtliche Studien nie wieder so unmittelbar verständlich werden können, wie sie es im ersten Jahrhundert waren. Aber daraus, daß sie für uns zunächst psychologisch unvermittelt sind und es in gewissem Maße auch immer bleiben, folgt noch lange nicht, daß sie es auch damals waren, so daß etwa unser heutiger Eindruck in dieser Beziehung als kritischer Maßstab anwendbar wäre zur Entscheidung der Frage, ob im Neuen Testamente der „kultische Opfergedanke" in dem von Fiebig perhorreszierten Sinne vorliegt oder nicht.

Was ist überhaupt gemeint, wenn man von psychologischer Vermittelung redet? Je häufiger man den Ausdruck gebraucht, um so nötiger ist es, einen klaren Sinn damit zu verbinden. Offenbar handelt es sich bei der psychologischen Vermittelung eines Tatbestandes darum, daß es gelingt, ihn wirklich zum Verständnis, zur Aneignung zu bringen. Es bleibt zwar letzlich bei jedem neuen Erlebnis dabei: „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen". Aber um die Intuition zu ermöglichen und zu unterstützen, kann man Analogien heranziehen, um die Sache „plausibel" zu machen. Je weniger der betreffende Inhalt durch sich selber unmittelbare Eindruckskraft besitzt, und je reflektierter die Menschen sind, auf die er wirken soll, um so unentbehrlicher wird dieses Hilfsmittel. Wenn wir unter diesem Gesichtspunkt die Aussagen des Neuen Testamentes über den Tod Jesu ins Auge fassen, so stellt sich allerdings heraus, daß die psychologische Vermittelung in diesem Falle

außerordentlich dürftig ist.[1]) Sie fehlt nicht ganz; die Übertragung von Opferausdrücken auf den Tod Jesu ist ja nichts anderes als ein damals durchaus wirkungsvoller Versuch psychologischer Vermittelung durch eine naheliegende Analogie. Es wäre aber sehr verfehlt, aus diesem primitiven Charakter der psychologischen Vermittelung zu schließen, daß das Kreuz oder vielmehr der Gekreuzigte nicht wirklich „persönlich" angeeignet worden wären, sondern der Heilsprozeß einen „magischen, naturhaften, physisch-hyperphysischen" Charakter angenommen hätte oder in ritualistischem Sinne mechanisiert wäre. Vielmehr ist es ein einheitlicher Geist, der den einen Leib, dessen Haupt Christus ist, beherrscht, und das Fehlen psychologischer Einschiebungen zwischen das Kreuz und den Heilserfolg zeigt nur, mit welcher unmittelbaren Gewalt der Gekreuzigte in der damaligen Verkündigung die Menschen ergriff, und daß es sich im ganzen um Menschen von primitiver Organisation handelte, deren naive Unbefangenheit auf starke Gemüts- und Gewissenseindrücke auf der Stelle reagierte, ohne viel Reflexion. Damit hängt es auch zusammen, daß von der reagierenden Tätigkeit des Menschen — an die ist bei dem Worte „ethisch" wahrscheinlich auch gedacht — nicht so viel Aufhebens gemacht wird. Sie verstand sich von selber unter dem erschütternden Eindruck der großen Taten Gottes und brauchte nicht erst auf dem Wege des Psychologisierens plausibel gemacht zu werden. Genau dasselbe läßt sich heute noch in jeder echten volkstümlichen Erweckung beobachten. Da merken die Leute, um was es sich handelt, ohne jeden mühsamen Aufwand „psychologischer Vermittelung". Die primitiven Formulierungen des Neuen Testamentes werden in der ungeheuren Spannung des Augenblicks ohne weiteres zu Trägern der Gegenwart Gottes, und es ist eine große Frage, ob der Versuch Fiebigs, die Bedeutung des Todes Jesu unter Ausscheidung der kultischen Opfergedanken psychologisch zu vermitteln[2]), auch nur entfernt die anfassende Kraft besitzt, wie die plastische Bildersprache des Neuen Testamentes im Munde eines Mannes wie Schrenk. Natürlich hat der Ausdruck, soweit er kultisch gefärbt ist, auch in diesem naiven volkstümlichen Gebrauch unter den veränderten Zeitverhältnissen von selbst ein gut Teil der anschaulichen Frische eingebüßt, die er besaß, so lange das kultische Opfer noch ein jedermann vertrauter Bestandteil der umgebenden Kultur war. Aber was das Maß von psychologischer Vermittelung angeht, so bleibt es bei der Regel, daß

1) Insofern war es eine ganz richtige Beobachtung, wenn einem Forscher wie Geß, der gewohnt war, die Dinge mit neutestamentlichen Augen zu sehen, an den Ausführungen von Th. Häring, Zum Begriff der Sühne St. u. Kr. 1880 S. 142—161 eine nach seiner Meinung den Heilserfolg auf die Reue basierende „psychologische Einschiebung zwischen das Kreuz und den Heilserfolg" auffiel. St. u. Kr. 1889 S. 566.

2) S. 60—71.

es um so dürftiger sein wird, je elementarer die Bewegung ist und je naiver die Menschen organisiert sind, um die es sich handelt. Nach alledem ist freilich klar, daß die Ansprüche, die ein moderner Gelehrter mit einer differenzierten und reflektierten Psyche an psychologische Vermittelung zu stellen geneigt ist, von den Aussagen des Neuen Testamentes über den Tod Jesu und speziell von dem heutzutage nicht mehr unmittelbar einleuchtenden Opfervergleich nur in einem sehr geringen Maße befriedigt werden. Aber diese kulturpsychologisch sehr interessante Tatsache hat mit der Frage, ob in die religiöse Position des Neuen Testamentes durch die Opferaussagen ein religiöser Fremdstoff hineingekommen ist, schlechterdings nichts zu tun.

Es kommt aber noch etwas anderes hinzu. Man könnte nämlich mit einigem Recht sagen, diese zuletzt angestellte Betrachtung trifft jedenfalls für den Verfasser des Hebräerbriefes nicht zu. Dieses Schriftstück, das schon nicht mehr der im eminenten Sinne schöpferischen Periode des Urchristentums angehört, zeichnet sich doch gerade durch weitausholende Gedankengänge und mühsame Reflexionen aus. Trotzdem berühren die Opferaussagen hier fast noch fremdartiger wie sonst, und von psychologischer Vermittelung findet sich in dieser Beziehung hier womöglich noch weniger als anderwärts im Neuen Testament, obwohl man es bei der ausgeführten Opferparallele hier am ehesten erwarten sollte. Die Erklärung dafür bietet die formale Autorität des Alten Testamentes, die an diesem Punkte jede weitere Reflexion unterbindet und für den damaligen Leserkreis wie auch heute noch für weite Kreise mit gleicher Stellung zur Schrift als psychologische Vermittelung vollauf genügte. Sobald diese Voraussetzung fällt, erscheint diese psychologische Vermittelung allerdings eher als ihr Gegenteil. Doch das ist eine Sache für sich. Es fragt sich nur, ob nicht unter dem Einfluß dieser formalen Autorität Aussagen formuliert werden, die die Heilsbeschaffung von der Heilsaneignung derartig abhängig machen, daß dadurch der einheitliche Charakter der religiösen Position gefährdet wird. Wie wir in der exegetischen Untersuchung feststellten, kommt es im Hebräerbrief wirklich zu Äußerungen in dieser Richtung, die zum mindesten mißverständlich lauten.[1]) Aber wie sich schon damals herausstellte, stehen diesen unseren Ohren mit Recht bedenklich klingenden Argumentationen so viele deutliche Anzeichen einer normalen Balancierung des „Objektiven" und des „Subjektiven" gegenüber, daß für die Beurteilung der Gesamtanschauung eine so mechanisch gehaltene Betrachtung wie die angeführte (Hebr. 9, 23) nur als inkonsequente Formulierung unter dem Druck einer formalen Autorität in Betracht kommen kann.

1) Vergl. bes. die Ausführungen oben S. 294.

Immerhin zeigen diese Beobachtungen, daß es nicht ungefährlich ist, einen derartig ausgiebigen Gebrauch von der Opferparallele zu machen, denn derselbe ist ohne Frage mit ein Grund dafür, daß es dem Verfasser des Hebräerbriefes nicht so wie Paulus gelingt, das lebensvolle Ineinander von Heilsbeschaffung und Heilsaneignung herauszuarbeiten.

Noch eine andere Gefahr hängt mit dem ausführlichen Charakter des Opfervergleichs zusammen, nämlich die, daß die Elastizität des Vergleichs erstarrt und das, was nur „Bild" sein sollte, so mit der „Sache" verwächst, daß es selber zur „Sache" wird. Mit anderen Worten: die Gefahr der Hypostasierung des Vergleichsmaterials. Was damit gemeint ist, möge das Beispiel des „Blutes" zeigen. Bei den Blutstellen der Paulusbriefe und der johanneischen Literatur, die den Opfervergleich ja nur implicite als Anspielung enthalten ergab die exegetische Untersuchung mit großer Zuversicht, daß es sich in dem Ausdruck um ein plastisches Symbol für den Gekreuzigten handelt und nicht etwa um die Substanz des verklärten Blutes Christi. Im Hebräerbrief ist das nicht so ohne weiteres deutlich. Zwar stellten wir oben fest, daß die Grenzen der Bildrede auch hier durchweg innegehalten werden, aber es ist durchaus verständlich, daß „realistisch" gestimmte Ausleger die Parallele mit der hohepriesterlichen Blutmanipulation im Allerheiligsten im Zusammenhang mit der realistisch gefaßten Vorstellung vom himmlischen Heiligtum so konsequent durchführten, daß das Blut Christi unter der Hand eine „himmlische Sache" wurde. Wir halten das für eine unstatthafte exegetische Konsequenzmacherei. Die Entscheidung dieser speziellen Frage hängt letzlich von der Beantwortung der allgemeineren Frage nach dem Sinn der religiösen Bildersprache im Neuen Testament ab. Sind die betreffenden Ausdrücke nur „symbolisch gemeint" oder sind sie „realistisch" zu verstehen? Ohne daß wir dieses überaus wichtige Problem der religiösen Sprache, das mit feinen Händen angefaßt sein will, hier im Vorbeigehen meinen lösen zu können,[1]) sei zu dem speziellen Punkt, um den es sich in diesem Zusammenhang handelt, doch Folgendes bemerkt. Man wird hier sagen müssen: die Frage ist wahrscheinlich falsch gestellt. Es gibt Aussagen des Hebräerbriefes, die eine wirklich realistische Auslegung

1) Vergl. den Aufsatz von v. Dobschütz, Sacrament und Symbol im Urchristentum St. u. Kr. 1905 S. 1—40, wo diese Frage mit Bezug auf die neutestamentlichen Aussagen über Taufe und Abendmahl untersucht wird in fortwährender Auseinandersetzung mit der „religionsgeschichtlichen Exegese." Vergl. die Berichtigung Heitmüllers „Noch einmal Sacrament und Symbol im Urchristentum" St. u. Kr. 1905 S. 461—464. v. Dobschütz kommt zu dem Resultat: „die urchristliche Bildersprache ist ideell, nicht realistisch aufzufassen, sie entspricht garnicht der Kultsymbolik; sie entstammt einem durch und durch vergeistigtem Denken" S. 30. Ob aber mit der Entscheidung der vielleicht so garnicht zu stellenden Alternative „ideell" oder „realistisch" hier schon viel gewonnen ist?

schlechterdings verbieten, und daneben wieder andere, die es ebenso bestimmt ausschließen, dem Verfasser eine bewußt symbolische Auffassung zuzuschreiben. Man wird deshalb die dritte Möglichkeit, die neben der aufgestellten Alternative noch besteht, ins Auge fassen und annehmen müssen, daß der Verfasser sich völlig unbefangen, d. h. ohne weitere Reflexion über ihre Inadaequatheit, in dieser Bilderwelt voll sinnlicher Plastik und unmittelbarer Anschauung bewegt hat, zugleich aber doch so sehr von dem Interesse an der Sache erfüllt war, daß er realistische Spielereien mit sicherem Takte vermied.[1]) So wird beides begreiflich, sowohl daß ein heutiger Theoretiker, der von der Inadaequatheit dieser Bildersprache durchdrungen ist und zudem die kosmologischen Voraussetzungen der Antike nicht mehr teilt, von der Naivität, mit der diese Bildersprache im Neuen Testament, speziell im Hebräerbrief, gehandhabt wird, sich fremdartig berührt fühlt, als auch, daß im Zeitalter des religiösen Synkretismus diese plastischen Formulierungen wie von selber zu sprachlichen Gefäßen für ihnen ursprünglich fremde Inhalte werden mußten, sobald die einheitliche religiöse Position, der sie im Neuen Testament zum Ausdruck verholfen hatten, unter dem Einströmen eines anderen Geistes brüchig wurde, während sich die formale Autorität des Neuen Testamentes immer mehr befestigte. Der weiteren Geschichte der neutestamentlichen Opferaussagen unter diesem Gesichtspunkte nachzugehen, wäre gewiß eine lohnende Aufgabe[2]). Wir müssen uns aber am Ende unseres Weges mit dem Ausblick auf dieses weitere Ziel des Forschens begnügen, da unsere Absicht sich darauf beschränkte, das geschichtliche Verhältnis der Opferanschauung des Spätjudentums und der Opferaussagen des Neuen Testamentes festzustellen.

1) Eine ähnliche Lösung der Frage hat schon Tholuck in seinem Kommentar zum Briefe an die Hebräer vorgeschlagen, wenn er in der 3. Ausgabe S 144 schreibt: „Daß bei unserem Verf. die betreffenden Vorstellungen nur Einkleidungen von Ideen in Bilder sind, kann nicht in Frage gestellt werden — eher, ob mit oder ohne Bewußtsein des Unterschieds von Bild und Sache? Wir sagen: ohne klares Bewußtsein, wie auch die Mehrzahl unter unseren Frommen sich solange im Bilde als in der Sache bewegt, bis sie auf Widersprüche der Bilder unter sich oder mit anerkannten Wahrheiten aufmerksam gemacht werden.“ Methodisch wertvoll ist an dieser Ausführung vor allem der Hinweis auf die Analogien des gegenwärtigen religiösen Lebens in seinen naiven Formen.

2) Materialien für eine solche Untersuchung liefert Fr. Wieland, Der vorirenäische Opferbegriff, München 1909, wonach „die Urkirche eine materielle Gabenoblation im eucharistischen Opfer nicht nur nicht ausspricht, sondern direkt und indirekt entschieden ablehnt, während von der Zeit des Irenäus an die konkrete Eucharistie eine Opfergabe an Gott genannt und in reicher Symbolik als solche behandelt wird“.

Indices.

(Seiten und Anmerkungen).

1. Sachen.

Abendmahl 203—220. 248—256. 301.
διαθήκη 206—211. 213 f. 269 f. 272[25] f. 275. 295.
Allegorie 132. 135[1]—164. 288. 292[23]. 299. 301 f.
Bedeutungserweiterung 215. 217. 223. 244 f. 295.
Bedeutungswandel 226. 32. 168. 307. 313 f. 317 f.
Buße 15 f. 74 f. 81. 108[6]. 115. 116[2].
Fürbitte 14. 69. 89. 90[3]. 98. 103—107. 129. 164.
Gottesdienst (innerlicher) 49[4]. 65[5]. 66[4]. 81. 92. 108[6]. 117[1] f. 126 f. 133[2]. 137[2], 156[1]. 165[2] f. 169 f. 198[1]. 228. 306 ff.
Kapitalverbrechen, ungesühnt 13. 29. 45. 71[2]. 75 f. 112. 116[1]. 189[2].
Loskauf (Lösegeld) 19. 80. 230[24]. 307[3]; λύτρον usw. 153[1]. 199[2]. 212. 222. 226. 229 f. 236. 243. 257. 271. 297.
Mystik 24. 41. 173[3] f. 214—219. 256. 296. 302 f.

Opfer.

O.-Material 12. 72. 93. 126. 138. 176.
O.-Ritus 301. 67[2]. 84 f. 110 f. 304 f. Gabe 12. 41. 42. 65[3]. 66. 68. 72 f. 95. 162 f. 178; Weihe 164. 256. 284[1] (durch Handauflegung 41[5]. 46 f. 139[2]); Dank 152. 138. 139[7]. 143[2].
O. und Gesetz 57[4]. 59[6]. 106. 118. 132. 159[1]. 181. 192 f. 231. 285. 300.
Kultischer O.-Gedanke 2. 5. 49. 58[3]. 98. 102. 105. 119[4. 5]. 132. 159. 167. 173. 180. 193. 218. 283. 300. 303 f. 308[4].
O. zwingen nicht 14. 60 f. 76. 114[3]. 130[3]. 162[1]. 182[1].
O. bildlich gebraucht 1 f. 32. 10. 49—54. 65[5]. 67. 80[1]. 186. 204[1]. 231 f. 288—299.
Menschen-O. 24. 32. 34. 39. 77.
O.-Sühne 15. 164. 74. 86. 90. 112 f. 118[2]. 160[1]. 194. 201[2]; Jesu 201[2]. 226[3]. 229. 231. 245[3]. 265. 291. 303 ff. 309. 312; כפר 19—24. 113[3]. 123. 199. 220; ἱλάσκεσθαι 86 f. 125 f. 144. 148[2]. 171 f. 178. 263. 289. 296; ἱλασμός 97. 148 f. 151[3]. 245; ἱλαστήριος 131. 220—223. 227; ἐξιλάσκεσθαι 60. 61[1]. 63. 66 f. 68 f. 79 ff. 121. 123. 152. 171. 179[2]; ἐξιλασμός 65. 66. 68. 97. 127. 263; ἐξίλασμα 188.
Das Wie der O.-Sühne 6. 10. 13. 30—49. 63. 68. 113. 122. 131. 180. 189. 283. (Asaselbock 112. 124. 137. 151. 177. 240.)
O. und Gebet 10. 12. 61. 65[3]. 68. 70. 98. 117[4]. 128[1]. 144[6]. 149. 154[3]. 163 f. 177 f. 183[2]. 191[1]. 265[1].
O.-Blut (und seine Bedeutung) 1. 38. 42[1]. 44—47[5]. 73 f. 112 ff. 143[5]; verworfen 88[2]. 120[1]. 160 f. 167[1]. 184; Jesu 24. 31. 4. 213—226. 236[1] f. 245 f. 271[2]. 290—292. 295. 305 f. 317; αἷμα 121 f. 130 f. 161[2]. 168[3]. 187. 206 f. 213—226. 242—246. 255 271. 276. 284; sakramentale Blutsgemeinschaft 31 f. 34 f. 42. 204 f. 214—226.
Passah-O. 73. 146 f. 213 f. 227. 236. 239. 240; Jesus als Lamm 227. 236. 237 ff. 242. 305[2].
Polemik oder Gegensatz gegen den Kultus 49[5]. 87[2]. 92[3]. 185[1]. 199. 234[4]. 235. 285[4] f. 283—288. 300 f.
Priester (speziell Jesus als Hoherpriester) 5. 122[1]. 231. 233. 262—280. 289 f. 293 f.
Reinigung 31. 24 f. 291. 781. 98. 139. 243[2] f. 271[3]. 276[3]. 284. 296 f.; καθαίρειν 781. (130 f.) 137. 144. 146. 156. 163. 168—172. 185; καθαρεύειν 143. 150[2]. 163. 168[1]; καθαρίζειν 69. 71. 781. 812. 83. 98. 123. 132. 168[1]. 174[4]. 179[1]. 244 f. 272[3]. 274. 284. 296; ἁγιάζειν 82. 96. 101. 123. 181[1]. 184 f. 256[1] f. 262[1]. 272. 284. 295 ff.
Religionsgeschichte 4 f. 10. 22[3]. 218. 317[1].
Schriftautorität 41. 124. 281 f. 283. 316.
Stellvertretung 24. 42. 6 f. 37[4]. 39. 42—49. 83. 90. 97. 100. 106. 113 f. 122 f. 130[2] f. 153[1]. 161[3] f. 186 ff. 201[2]. 226. 229[2]. 240. 259. 271[2]. 274[4]. 283[1]. 291.
Sünde(nbewußtsein) 183. 25—28. 76. 118. 128. 133. 145[3] f. 173[3]. 284. 303. 307 309.

2. Autoren.

Anselm 51. 31.

Bacher, W. 72. 109. 1102. 4—7. 1111. 2. 4. 5. 6. 112 1—5. 1131. 4. 5. 6. 1141. 2. 3. 1161. 3. 5. 7. 1171—4. 6.
Baehr 9. 47. 134. 1573.
Baentsch 91. 112. 6. 42.
Baudissin 192. 1133.
Beer 711. 109.
Benzinger 122. 153. 335.
Bernays 1257.
Bertholet 1591.
Blass 85.
Bleek 2681. 2822.
Böhmer 354.
Bonwetsch, N. 902. 922. 942. 3.
Bousset, W. 50. 551. 56. 57. 58. 59. 691. 713. 772. 3. 803. 834. 853. 863. 90. 92. 93. 941. 951. 2. 961. 1043. 106 1. 2. 1071. 1083. 109. 1243. 1253. 4. 5. 6. 8. 1335. 184. 189. 192. 2281. 239. 242. 2431. 2.
Büchler 1422. 2713.
Budde 313. 34. 363. 37. 501.

Calvin 2973.
Chantepie de la Saussaye 386.
Charles, R. H. 774.
Cheyne 354.
Clemen 883. 5. 891.
Cohn, L. 1334.
Couard 715.
Cremer, H. 1992. 2001. 3. 226.
Curtiß, S. J. 12. 37.

Dähne 1045.
Deißmann, A. 12. 41. 681. 832. 972. 992. 1211. 1242. 1291. 130. 1314. 5. 132. 1332. 1743. 1752. 1772. 1812. 1911. 198. 2002. 2011. 2023. 2084. 2141—4. 216. 217. 220 ff. 2252. 2306. 7. 2311. 2322. 2341. 4. 2395. 2413. 2461. 2484. 2553. 2581. 260. 2671. 2723. 2741. 2821. 286.
Delitzsch, F. 91. 41. 436. 474. 113. 2661. 2673. 2706.
Dernburg 21.
Dibelius, F. 2615.
Dieterich, A. 2161.
Dittenberger 2311. 2642.
Dobschütz, E. v. 3171.
Duhm, B. 166. 53.

Ewald 2323. 4.

Feine 1992. 2012.
Fiebig, P. 1085. 109. 1112. 115. 197. 1992. 2181. 303—317.
Frenssen 24.
Freudenthal 1323.
Friedländer 702. 741. 871. 3. 882. 1671. 1751. 1851.
Fritzsche 602. 5. 612. 633. 653. 4. 692. 3. 70. 82. 842. 884. 963. 4. 973. 1086. 1271. 128. 1306. 1311.

Geffcken 854. 86. 873.
Gennrich 2172.
v. Gerdtell 42.
Geß 3152.
Gfrörer 1291. 3. 4.
Gregory 202.
Greßmann 28. 501. 2. 51.
Grünbaum 1342.
Gunkel 1021. 1041. 2. 3.

Haeckel 24.
Häring 3151.
Harnack, A. 572. 2603. 2701. 2791.
Harris 107.
Haupt 2251. 228. 230 f.
Heim, K. 2181.
Heinatsch 2172.
Heinrici 2132. 2615.
Heitmüller 2162. 3. 4. 2171. 2181. 219 f. 249. 3171.
Herrmann, J. 142. 153. 191. 205. 23. 27. 28. 42. 44. 45. 47.
Hoffmann 91.
Hofmann 109.
Hofmann, J. Chr. K. 265. 267.
Hoennicke, G. 872. 921. 1342. 1851.
Hollmann, G. 1304.
Holtzmann, H. 2013. 5. 6. 229 f. 2402. 2562.
Hubert, H. et Mauss, M. 28.

Jellinghaus, Th. 2172.
Jeremias, A. 22. 335. 383. 39.
Jeremias, F. 335. 38.
Jeremias, J. 39.

Kähler, M. 2981.
Kamphausen 963. 971.
Kautzsch, E. 34. 351. 412. 46. 48. 491. 5. 53. 55. 60. 823. 4. 834.
Kittel, R. 36. 812.
Kircher, K. 2123.
Köberle 117. 13. 142. 152. 162. 171. 181. 191. 212. 221. 331. 38. 41. 434. 47. 492. 671. 136.
König, E. 1081.
Krüger 109. 1851.
Kirsopp Lake, M. 202.

Lidzbarski 120.
Lietzmann 2034. 2171. 2181. 2271. 2344.
Littmann 714.
Löhr 70.
Loofs 32.
Luecken 793.
Lütgert, W. 1167. 2544. 2571.

Matthes 354. 416. 47. 52. 54.
Meyer, E. H. 13.
Ménégoz 2822.
Merx, A. 2034. 2073. 2111. 2122.
Morfill 91.
Müller, E. F. K. 2231.

Naumann, Fr. 41.

Nietzsche 24.
Nöldeke 33.
Norton, F. O. 2102.
Nowack 425.

Oettli 112. 7.
Olitzki, M. 1763. 1833.
v. Orelli 91. 155. 174. 192. 25. 26. 27. 35. 43. 46. 494.

Paterson, W. P. 314.
Peters, N. 622.
Preuschen 239.

Reinach, S. 2024.
Riehm 192. 43. 2652. 2662. 2673. 2703. 6. 2711. 2822. 284—287. 290—297.
Riggenbach, E. 71. 1294. 130. 1342. 2102. 2371. 238. 239. 240. 2725. 2744 2911. 2. 3.
Ritschl, A. 18. 192. 20. 23—20. 29. 1611. 229 f. 2973. 5.
Ritter, B. 1344. 1465. 1591.
Robertson Smith 61. 9. 102. 171. 204. 222. 30—39. 46. 493.
Rohde, E. 881. 1242. 1521. 1707. 1744. 1771. 1811. 1871.
Rothstein 1086.
Ryssel 605. 624. 655. 1043. 4.

Sachau 1195.
Samter 109.
Schettler 2242. 2545.
Schlatter, A. 741. 109. 1102. 1113. 1168. 1171. 118. 1972. 247. 2532.
Schnapp 80.
Schmoller 18—20. 25. 26. 281. 6. 422. 3. 433. 45.
Schrank 21. 22. 30. 48.
Schrenk, E. 31. 315.
Schultz, H. 18. 46.
Schürer, E. 561. 571. 651. 2. 717. 731. 774. 791. 803. 883. 4. 923. 1043. 1102. 1163. 1174. 1191—4. 1201—5. 1257. 8. 1591. 2673.
Seeberg, R. 2063. 2542.
Seymour de Ricci 202. 203.
Siegfried 1385. 1422. 1473.
Smend, R. 16. 331. 425. 59. 60—66. 1201.
v. Soden 2643. 267. 2704. 5. 2721. 2763.
Spencer 9.
Spitta, Fr. 2362. 3. 2371. 2. 2381. 230. 241.
Stade 112. 121. 2. 151. 2. 163. 4. 20. 33. 35. 375. 40. 42.
Stengel 481. 1312.
Strack, H. L. 11.
Stübe 61. 102.
Swete 1001.

Thalhofer 2923.
Tholuck 3181.
Tischendorf 93. 1086.
Treitel 1336. 1492.
Trench 2311.

Veil 2991.
Volz 354. 41. 42. 47.

Weber, F. 109. 1161. 4. 1175. 118.
Weiß, B. 2013. 4. 2032. 2044. 2223. 2233. 224. 2291. 2302. 3. 233. 2342. 3. 244. 2451. 2. 2463. 256 f. 261. 2702. 5. 6. 2713. 2722. 4. 5. 2732. 2743. 4. 286.
Wellhausen 6. 101. 122. 154. 7. 16. 172. 5. 6. 181. 33—37. 48. 53. 1043. 2033. 204. 2062. 4. 2071. 2. 239.
De Wette 602.
Wendland, P. 1324. 1332. 3. 134. 138.
Westcott-Hort 207.
Wieland, Fr. 3182.
Willrich 962.
Windisch 1342.
Winckler 371. 3.
Winer 1241.
Wrede 2071. 2614.
Wuttke 13.

Zahn, Th. 2012. 2044. 2062. 2074. 2081. 2. 3. 209. 2121. 2241. 238—240. 2481. 249. 260. 2673. 2701. 2. 5. 2771. 278. 279.
Zeller 1335. 1671. 1724. 1734. 1741. 2. 1841.
Ziegert 1744.
Zimmern 20. 21. 384. 391.

3. Stellen.

Die ausführliche Inhaltsübersicht auf S. IX—XII ersetzt im allgemeinen ein Stellenregister. Es folgt daher nur ein Verzeichnis der alttestamentlichen Citate und der Stellen des Hebräerbriefes.

Altes Testament.

Gen 96 2081
2211 ff 72
329 77
20 121
21 20
3722 2081
Ex 1219 227
46 238
132 256
7 227
213 ff 43
243 ff 273
5 f 35
7 ff 2073. 4
11 2082
2812 62
38 18
41 256
291 ff 47
27 } 123
33 }
36 }
3010 123
4322 123
Lev 14 46
21 122
2 66
13 201
33 66
45 122
8 41
16 128
20 49
56 68
16 121
20—26 28
612—16 62
15 122
18 288
22 122
77 121
24 281
26 288
815 123
915 123
109 288
15 288
1144 f 236
128 236
17 236
1449—52 25
1620—22 28
21 41
46 f
1624 64
30—34 28
1711 41
44 f.
77
114
121
123
1920—22 28
121
2229 114
259 245
2631 49
36 49
Num 55—8 28
8 121
8 245
810 26
21 123
1511 236
176 ff
11 ff 18
1912 123
18 82
257 ff 63
13 18
3119 123
23 123
3525 113
28 113
Deut 1016 521
144 236
1519 256
306 521
Jud 611—24 36
132—23 36
1. Sam 314 14
21
121
63 ff 16
79 64
1432—35 35
36
1522 49
2619 13
14
2. Sam 46 1681
513 14
1213 13
213 121
2313—17 129
241 13
25 15
2. Reg 1217 16
Jes 67 123
279 123
2827 1681
5310 15
16
123
11 f 241
6620 102
Jer 620 f 49
721 49
1119 50
123 50
133 50
2818 26
39 1681
3131—44 208
269
33 275
4610 50
5027 50
5140 50

	5310	51
Ez	4427	245
Hosea	66	49
	811	15
	143	279
Amos	44	15
	522—27	49
Micha	66—8	48
Micha		49
Zeph	18	50
Zach	911	2074
Ps	33 (34)21	238
	407 ff	52
		228
		275
	508 ff	50
		53
	14	279
	23	279
	5118	50
	19	54
	20	53
	6931	50
	793	208
	10623	63
	119108	54
	1294	245
	1412	54
Prov	158	52
	166	52
	213	52
	27	52
Dan	388 ff	108
1. Chron	1115—19	129
	2820	245
2. Chron	2924	123

Neues Testament.

Hebr	11—10	2861
	5	296
	10	262
	11	262
	25	263
	17 f	264
		281
		296
	18	280
	31	280
	4	296
	12 ff	280
	18	295
	42	298
	14	263
		280
		281
	15	283
		295
	16	220
		298
	51 ff	264
		283
		289
		293
	2	289
	3	292
	4—6	265
		285
		289
	7	297
		268
	8	293
	9	298
	25 ff	293
	69	290
	11	281
	18	280
	19	266
	20	281
		290
		293
	24	266
	25	267
	26	267
	27	267
	711	286
	20	288
		293
	25	281
		295
		298
	26	289
	26—28	2801
	27	292
		294
	28	282
	81	268
		289
		294
	2	269
		270
		271
		283
	3	2892
		295
	4	283
		293
	7	286
	10—18	2801
	11	282
	24	283
	91—5	821
		269
		288
	6—10	290
	7	289
		292
	7—25	268
	8	276
	9	285
	10	208
		271
	11	282
		2881
		289
	12	270
		289
	12—14	287
		290
		295
	13	257
		284
		285
		292
	14	296
	15	295
	18	276
	18—22	290
		292
	22	274
		285
	23	274
		2881
		294
		316
	24	289
	25	287
	26	294
		297
	28	2831
		291
	101	274
		288
		297
	2	275
		285
		286
	3	275
	4	275
		281
		285
	105	286
		292
	10	233
		257
	10—14	287
		293
		294
	11	285
		292
		297

14	257	114	277	139	277
	281		283	10—14	277
19f	270	17	277		278
	280		283	11f	292
	290	19	277	12	295
	295	26	278	13	2802
	296	122	281		281
20f	281	18—24	277		282
22	280	22	298	15	279
	295	24	276	20	279
	298		296		295
24	295	26	276		296
35f	280	29	276		

Berichtigungen.

S. 11 Z. 3 lies: ihn.
S. 153 Z. 2 lies: Punkt hin.
S. 43 Z. 3 lies: von v. Orelli.
S. 50 Z. 10 von unten lies: Jahwes.
S. 58 letzte Zeile lies: den.
S. 73 Z. 7 lies: in Bethel.
S. 781 Z. 5 von unten lies: *ἔχουσαν.*
S. 79 Z. 5 von unten lies: *οἱ.*
S. 79 Z. 3 von unten lies: *εὐωδίας.*
S. 99 Z. 15 lies: *συσύρων.*
S. 101 Z. 15 lies: Gebet.
S. 106 Z. 4 lies: die heiligen.
S. 106 Z. 5 lies: Kap. 85, 2.
S. 119 letzte Zeile lies: v. Chr.
S. 1241 vorletzte Zeile lies: אשמו
S. 133 Z. 13 lies: *μέγισ-*
S. 1366 Z. 3 lies: *αἰνίττονται.*
S. 142 Z. 2 lies: *ὑπόμνησιν.*
S. 1434 lies: de vita Mosis II [III] 149.
S. 1454 Z. 3 von unten lies: *αὐτόν.*
S. 146 Z. 22: der Punkt hinter *φησί* fällt weg.
S. 1482 Z. 2 von unten lies: *ἀμνηστίαν.*
S. 151 Z. 2 lies: Böcke.
S. 151 Z. 20 lies: *φιλοπαθοῦς.*
S. 1531 Z. 15 lies: *Λευίτης.*
S. 164 Z. 17 lies: *ἱλάσκωνται.*
S. 245 Z. 5 von unten lies: *δι᾽ ὕδατος καὶ αἵματος.*
S. 2611 lies: Das ist Citat.
S. 279 Z. 9 lies: Röm. 12, 2.
S. 279 Z. 10 lies: sich.
S. 280 Z. 15 lies: hervor[2]).
S. 285 Z. 8 von unten lies: *ἀρχιερεύς.*
S. 293 Z. 9 setze das Komma vor „auf".
S. 297 Z. 2 lies: *καθαρίζειν.*
S. 303 Z. 10f. lies: Voraussetzung.
S. 304 Z. 14 lies: gleichbedeutend".
Ferner ist die Punktation des hebräischen Satzes hier und da unvollständig oder ungenau, was der Leser selbst berichtigen wird.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.